Coordonatorul colecției:
Prof. univ. dr. REMUS RUS

COLECȚIA „ORIZONTURI SPIRITUALE"

John Meyendorff

Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă

Traducere de
ANGELA PAGU

Editura Enciclopedică
București, 1995

Isihasmul este o mișcare monahică ale cărui începuturi se duc în timp până la Părinții Pustiei și, desigur, nu poate avea pretenția de a fi singurul care reprezintă *mistica ortodoxă*, care a cunoscut și cunoaște și în zilele noastre forme foarte diferite de exprimare. Palamas, în special, nu poate fi prezentat ca doctor în *mistica ortodoxă*, decât în măsura în care el a depășit limitele unei școli spirituale și a făcut ca misterul creștin, în însăși esența sa, să retrăiască în opera lui.

În vremea lui Palamas, monahismul oriental avea deja o îndelungată istorie. Marii învățați îi lăsaseră moștenire o bogată literatură. Monahismul oriental a cunoscut și el ispitele lui. Printre contemporani, se bucura de o imensă autoritate. Tot acest câștig al trecutului a fost acceptat de Palamas fără nici o rezervă. Totuși, rolul său a constat în a evidenția în acest trecut un element doctrinal și spiritual permanent, și aceasta într-o perioadă în care spiritul Renașterii începea să se facă simțit în Bizanț și în care Occidentul creștin suferea una dintre cele mai radicale transformări din istoria sa.

Timpurile moderne, ruinând definitiv atâtea valori pe care Evul Mediu le absolutizase, avea să destrame oare esența

creștinismului? Cetatea nouă, după ce își dobândise autonomia gândirii și a creației, ar mai fi lăsat loc și pentru viața supranaturală pe care Hristos o instaurase independent de orice altă formă de desăvârșire pur omenească?

La aceste întrebări, opera lui Grigorie Palamas dă răspunsuri pozitive; din această cauză, triumful său doctrinal în Bizanțul secolului al XIV-lea a fost considerat de Biserica Răsăritului nu ca triumful unei mistici speciale, ci ca biruința Ortodoxiei însăși. Astfel, aprobarea dată de Biserică doctrinei palamiste a însemnat eliberarea și răspândirea elementului permanent și universal al unei tradiții de spiritualitate monahică.

Tradiția spirituală a monahismului răsăritean

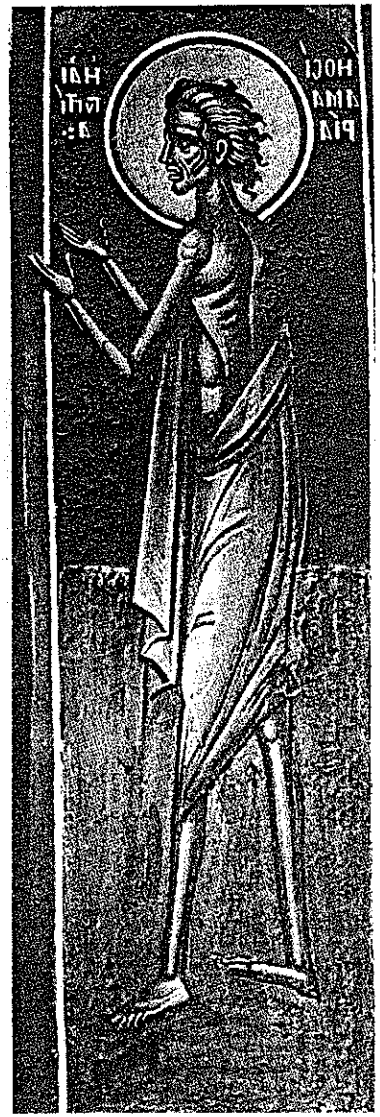
Monahismul primar

Comunitatea creștină nu cunoștea la începuturile ei monahismul ca instituție permanentă. Acest lucru ar părea, la prima vedere, de necrezut. Studiile recente arată însă, cât se poate de bine, legăturile care apropie Biserica primelor secole de iudaismul din vremea lui Hristos și în special de tradiția profetică. Or, iudaismul avea, de mult timp, călugării și anahoreții săi. În atacurile lor împotriva conformismului religiei statornicite acolo, profeții dezvoltaseră o adevărată spiritualitate a pustiei. Absența apei este resimțită de popoarele din Orientul Mijlociu ca un adevărat blestem; ținut de apăsătoare tristețe, pustiul nu este locuit decât de animalele sălbatice; întreaga natură este aici ostilă omului și toate sunt la dispoziția dușmanului lui Dumnezeu, Satana. Dar, tot aici, puterea lui Iahveh este cel mai bine pusă în evidență, căci dincolo de ea, omul nu are nici o speranță de supraviețuire: aici Iahveh este Dumnezeul Mântuitor.

„Unde este Domnul, Cel care ne-a scos din pământul Egiptului și ne-a povățuit prin pustiu, prin pământul cel gol și nelocuit, prin pământul cel uscat, prin pământul umbrei morții, prin care nimeni nu umblase și unde nu locuia om." (Ieremia 2, 6).

Marea binefacere acordată de Dumnezeu lui Israel este de a-l fi scos din pustie; și invers, dorința Satanei este să-l ducă acolo.

„Căci porunca duhului necurat să iasă din om, pentru că de mulți ani îl stăpânea și era legat în lanțuri și în obezi, păzindu-l; dar el, sfărâmând legăturile, era mânat de demon în pustie". (Luca 8, 29). Astfel, vechiul ritual al „țapului ispășitor" consta în a-i oferi lui Azazel, duhul răului, o victimă pentru ispășire, dând drumul unui țap în pustiu și lăsându-l să moară acolo. (Levitic 16, 8).



Pustiul era deci imaginat de evrei ca un sălaș al

diavolului, iar Noul Testament adoptă în întregime această concepție: „Și când duhul necurat a ieșit din om, umblă prin locuri fără apă, căutând odihnă și nu găsește." (Matei 12, 43).

De ce atunci acești sihaștri care s-au înmulțit în iudaismul precreștin? De ce Ioan Botezătorul și Iisus însuși se duc în pustie, departe de comunitatea închegată, departe de templul care era simbolul protecției divine acordate lui Israel? De ce Fiul Omului se va lăsa ademenit de diavol în pustie, timp de patruzeci de zile?

„Nu pentru a fugi de lume, spune un scriitor protestant, Dumnezeu îl aduce aici pe poporul Său, pe Fiul Său și, mai târziu, pe pustnici și pe sihaștri, ci dimpotrivă, pentru a le ajunge până în inimă și acolo, în locul în care este cel mai greu de trăit, să se facă cunoscută victoria și drepturile Sale. De altfel, putem presupune că dacă Iisus, de cele mai multe ori după ce săvârșea o minune, se retrăgea în pustie (Marcu 1, 35, Luca 4, 42; 5, 15), nu o făcea numai ca să se pună la adăpost..., ci mai degrabă pentru a merge acolo unde trebuia să-i aducă întreaga slavă lui Dumnezeu." (J.-J. von Allmen, în *Vocabulaire biblique*, Delachaux et Niestlé. Neuchâtel, 1954, p. 203).

Istoria creației a început într-o grădină în care „Dumnezeu făcu să crească din pământ tot felul de pomi ademenitori la vedere și buni de mâncat." (Geneza 1,9); din contră, vestirea Evangheliei are loc în pustie.

„Începutul Evangheliei lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Precum este scris la profetul Isaia: Iată eu trimit îngerul Meu înaintea feței Tale, care va pregăti calea Ta. Glasul celui ce strigă în pustie: «Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările lui!» Ioan boteza în pustie, propovăduind botezul pocăinței întru iertarea păcatelor." (Marcu 1, 1—4).

Pustiul apare astfel ca tipul perfect al lumii ostile lui Dumnezeu și supusă Satanei, locul în care Mesia vine să întemeieze o nouă viață. Și, precum Ioan Botezătorul a vestit aici venirea Mântuitorului, tot așa, călugării creștini și-au asumat responsabilitatea de a anunța Parusia prin fuga lor în pustie, drept avangardă a luptei împotriva forțelor răului.

Dar de ce, ne-am întrebat, Biserica primară, continuatoarea iudaismului, în care ideea „monahică" era atât de vie, nu a văzut decât destul de târziu în sânul său imitatori direcți ai lui Ioan Înaintemergătorul? De ce ea se considera în călătorie și în „fugă" prin pustiul lumii? Acest lucru îl spunea vizionarul din Apocalipsă prin imaginea Femeii:

„Și a născut un copil de parte bărbătească, care avea să păstorească toate neamurile cu toiag de fier. Și copilul ei fu răpit de Dumnezeu și la tronul Lui.

Iar femeia a fugit în pustie, unde are loc gătit de Dumnezeu, ca să o hrănească pe ea, acolo, o mie două sute șaizeci de zile." (Apocalipsa 12, 5—6).

Peregrinările evreilor prin pustiu sunt astfel imaginea Bisericii, așa cum se găsește ea între Rusalii și a doua venire a lui Hristos, expusă ispitelor diavolului:

„Căci nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare... Dar cei mai mulți dintre ei nu au plăcut lui Dumnezeu, căci au căzut în pustie. Și acestea s-au făcut pilde pentru noi, ca să nu poftim la cele rele, cum au poftit aceia." (I Corinteni 10, 1—6).

În secolul al IV-lea, creștinismul intră într-o etapă nouă. Este perioada în care cei câțiva pustnici izolați din vremurile mai vechi, au fost urmați de alte câteva mii, care i-au luat ca

model. În fața unei Biserici fericite, aflată sub recent dobândita protecție imperială, copleșită de bogății și privilegii, aceștia au vrut să păstreze aspectul caracteristic, propriu comunității creștine până la Venirea Domnului: acela al *Femeii fugind în pustie*. „Într-un cuvânt, scrie Louis Bouyer, nu monahismul este atât de nou în secolele al III-lea și al IV-lea, ci viața obișnuită, dusă de mulțimea de creștini recent convertiți în vremea aceea... Iată creștini care devin edili, pretori, chiar și preoți ai lui Jupiter — fără ca aceasta să-i angajeze la ceva... Autoritățile supreme, începând cu un păgân precum Aurelian, în afacerea lui Pavel din Samosata, începură să-i trateze pe episcopi nu ca pe niște șefi de tâlhari, ci ca pe niște demnitari foarte respectabili... Acela care își pierduse un picior, o mână sau un ochi în timpul ultimei persecuții, își va odihni ceea ce-i mai rămăsese din trup în *plaustra* lui *divus Augustus**. Și astfel s-a mișcat întreaga Biserică." (*La Vie de Saint Antoine*, Editions de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1950, p. 9—11). Astfel, „se pare că totul a început când ați părăsit lumea, creștini fiind, pentru că aceasta nu mai avea nevoie de voi. Însă apoi, v-ați obișnuit atât de bine cu acest divorț, încât n-ați mai avut nevoie de lume atunci când aceasta a devenit conciliantă." (*Ibidem*, p. 7).

Monahismul continuă astfel în Biserică funcția profetică pe care Vechiul Testament i-o recunoscuse deja. El reprezenta contraponderea pentru o Biserică îmbuibată și somnolentă, care primise cu foarte mare ușurință la sânul său mulțimile greco-romane și care profita, fără a-și face procese de conștiință, de larghețea „preacredincioșilor împărați". De-a

* *„plaustra" lui „divus Augustus"* — (în lat. în text): plaustrum, i = car. Acuzativ plural: carele de luptă ale divinului împărat.

lungul istoriei Răsăritului ortodox, sihaștrii pustiei, stâlpnicii care vieţuiau ani în șir în vârful coloanelor lor, marile comunități care, ca și mânăstirea studită de la Constantinopol stăteau mărturie, în plin centru al orașului, idealului monahic, au știut să impună respectul împăraților și al popoarelor creștine, împiedicând Biserica să se amestece în totalitate cu Imperiul. Mărturisirea lor de credință era în esență aceea a Noului Testament, opus Vechiului, în măsura în care acesta din urmă identifica poporul ales cu națiunea și cu Statul: în fața pretențiilor teocratice ale Imperiului creștin, monahii afirmau că Împărăția lui Dumnezeu este o Împărăție viitoare; în istorie, această Împărăție nu este o entitate sociologică sau politică, ci însăși Prezența lui Dumnezeu...

Biserica de Răsărit a recunoscut în monahi pe adevărații săi purtători de cuvânt. Ea a adoptat liturghia lor, spiritualitatea lor, modelul lor de sfințenie. Biserica a hotărât chiar, în secolul al VI-lea, că episcopii trebuie să fie recrutați exclusiv dintre călugări. De fapt, călugării formau, pe toată perioada Evului Mediu, elita societății creștine din Răsărit...

Calea monahală comporta totuși ispitele și pericolele ei. Sihastrul care fugea în pustie privându-se de administrarea Sfintelor Taine pentru mai mulți ani, mânăstirea care constituia o comunitate aparte în interiorul Bisericii, toate acestea nu-l despărțeau de Adunarea creștină? Nu fracționau ei oare poporul lui Dumnezeu? Nu înlocuiau spiritualitatea comunitară, care constituie esența creștinismului, cu o cucernicie individualistă? Faptele de asceză ale Părinților Pustiei nu deveneau niște practici omenești pentru dobândirea mântuirii, și atunci aceasta nu ar fi încetat să mai fie un dar oferit de

Dumnezeu? Este evident că istoria monahismului a cunoscut toate aceste deviații, dar nu este mai puțin evident că Biserica, după câteva tatonări, a știut să le combată, pe plan instituțional și pe plan doctrinal. Instituțional, ea i-a trecut pe monahi sub jurisdicția episcopilor locului și astfel i-a integrat în modul de viață creștină pe care îl reprezintă Biserica locală; este remarcabil faptul că Răsăritul s-a opus întotdeauna tentativelor de întemeiere de ordine religioase „scutite" de puterea episcopilor... Doctrinal, prin aceea că, printr-un lung proces de chibzuire și de analiză, Biserica a condamnat individualismul și spiritualismul religios pe care unele tendințe monahice le introduseseră în mistica creștină. Acestor tendințe doctrinale le vom consacra în continuare câteva pagini.

Evagrie Ponticul (†399) și Rugăciunea Curată

Originar din Pont, din Asia Mică, prieten și discipol al marilor Părinți capadocieni, Vasile și cei doi Grigorie*, Evagrie a fost primul intelectual care a îmbrățișat, în pustiul egiptean, viața de pustnic. Nu s-a mulțumit să imite asceza și modul de rugăciune al acestora, ci a încercat să-i integreze

* *Vasile și cei doi Grigorie* — Este vorba de Sf. Vasile cel Mare (329—379), episcop de Cezareea, adversar puternic al arianismului;

Sf. Grigorie de Nazianz, născut la Arianz lângă Nazianz (335—390), episcop de Constantinopol (379—381);

Sf. Grigorie de Nyssa (335—394), fratele Sf. Vasile și prieten al Sf. Grigorie de Nazianz, episcop de Nyssa.

într-un sistem metafizic și antropologic inspirat de neoplatonism. Cu Evagrie, pustnicii deșertului începură să vorbească limba *Didascaliei* creștine de la Alexandria. Acest lucru este deosebit de important în concepția lui Evagrie despre rugăciune.

Izolându-se de bună voie de viața comunitară a Bisericii, dedicându-se luptei contra puterilor diavolești care adesea se manifestau la ei prin cerințele trupești și pasiunile carnale, monahii vedeau în preceptele neotestamentare referitoare la rugăciune modalitatea cea mai sigură de a rămâne în contact cu harul Mântuirii:

„Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși, decât numai cu rugăciune și cu post." (Marcu 9, 29).

„Rugați-vă fără încetare." (I Tessalonicieni 5, 17).

Rămași singuri cu Dumnezeu, ei considerau, firește, rugăciunea individuală drept elementul pozitiv esențial al spiritualității creștine, desăvârșirea trebuincioasă oricărei practici ascetice. Pentru că ei abandonaseră toate activitățile ce compuneau în mod concret, la acea vreme, „edificarea Trupului lui Hristos" — misiunea, învățământul, faptele bune —, pentru că ei abandonaseră practica administrării regulate a Sfintelor Taine, nu le mai rămânea altceva decât , drept unic scop al vieții; prin rugăciune ei împlineau roadele Botezului și tot prin ea, Îl cunoșteau pe Dumnezeu.

Evagrie a fost primul mare codificator al doctrinei monahice despre rugăciune. Iată câteva dintre „Capitolele" sale, în traducerea, foarte puțin modificată, a lui I. Hausherr:

Rugăciunea este o conversație a minții cu Dumnezeu.

Roagă-te mai întâi să primești darul lacrimilor, pentru ca prin pocăință să înmoi asprimea înnăscută a sufletului tău, și, mărturisindu-I Domnului nelegiuirea ta, să obții de la El iertarea.

Fii curajos și roagă-te cu tărie; alungă grijile și gândurile care vin pe nesimțite; căci ele te tulbură și te neliniștesc pentru a-ți moleși puterile.

Atunci când demonii te văd plin de ardoare pentru rugăciunea adevărată, ei îți insuflă gândul unor obiecte pe care le prezintă ca fiind necesare; imediat după aceea, ei atâță amintirea, care se lipește de ele, împingând mintea în căutarea lor; apoi aceasta, negăsindu-le, se întristează foarte tare și se mâhnește. Atunci, în timpul rugăciunii, ei îți aduc în memorie obiectele căutărilor și amintirilor, pentru ca mintea, moleșită de aceste intimități, să nu obțină o rugăciune rodnică.

Străduiește-te ca, în vremea rugăciunii, să-ți faci mintea surdă și mută și atunci vei putea să te rogi.

Rugăciunea este odrasla blândeții și a absenței mâniei.

Rugăciunea este un fruct al bucuriei și recunoștinței.

Rugăciunea este îndepărtarea tristeții și a descurajării.

Nu te ruga numai în atitudinile exterioare, ci îndrumă-ți cu mare grijă mintea spre sentimentul rugăciunii spirituale.

Nu te ruga pentru îndeplinirea dorințelor tale, căci nu este obligatoriu ca ele să fie în acord cu voia lui Dumnezeu...

Rugăciunea făcută fără ca să te distragă ceva este cea mai înaltă înțelegere a minții.

Rugăciunea este un urcuș al minții către Dumnezeu.

Roagă-te mai întâi să fii curățat de patimi; în al doilea rând, să fii eliberat din neștiință; în al treilea rând, să fii păzit de orice ispită.

În rugăciunea ta caută numai dreptatea și domnia, adică virtutea și gnoza și toate acestea se vor adăuga vouă (Matei 6, 33).

Dacă, în timpul rugăciunii, mintea ta rătăcește în voie, aceasta înseamnă că ruga ei nu este încă aceea a unui adevărat călugăr, și că ea aparține încă lumii, fiind preocupată să-și împodobească exteriorul.

Starea de rugăciune este o stare de liniște desăvârșită care, printr-o dragoste supremă, răpește spre culmile intelectuale mintea îndrăgostită de înțelepciune și spiritualitate.

Când te rogi, nu-ți închipui divinitatea în tine, nici nu-ți lăsa mintea să cadă sub impresia vreunei forme; îndreaptă dară imaterialul spre ceea ce este imaterial și vei înțelege.

Nu vei putea ajunge la rugăciunea curată, dacă ești zăpăcit de lucrurile materiale și tulburat de neliniști permanente; căci rugăciunea înseamnă lepădarea gândurilor.

Recitarea psalmilor înspăimântă patimile și potolește neînfrânarea trupului; rugăciunea dă posibilitate minții să se îndeletnicească cu o activitate la care se pricepe cel mai bine.

Rugăciunea este lucrarea care își are sediul în vrednicia minții; altfel spus, întrebuințarea cea mai bună și cea mai adecvată a acesteia.

Cunoașterea este minunată, căci ea este împreună-lucrătoarea rugăciunii, trezind puterea intelectuală a minții spre contemplarea cunoașterii divine.

Coboară ochii și să nu-i ridici pe toată durata rugăciunii; leapădă-te de trupul și sufletul tău și trăiește după inteligența ta.

Monahul devine egalul îngerilor prin rugăciunea adevărată.

Preafericită fie mintea care, în timpul rugăciunii, devine imaterială și depărtată de toate.

Monah este acela care este despărțit de toți și unit cu toți.

Este monah acela care se consideră unul cu toți, prin obișnuința lui de a se vedea pe sine în fiecare.

Așa cum văzul este cel mai minunat dintre toate simțurile, tot așa rugăciunea este cea mai dumnezeiască dintre toate virtuțile.

Atunci când, în rugăciunea ta, vei ajunge deasupra oricărei alte bucurii, atunci, cu adevărat, vei fi găsit rugăciunea. (Revue d'ascétique et de mystique, XV, 1934, p. 34—93, 113—168).

Aceste câteva *Capitole* au dat generațiilor de monahi care au urmat o spiritualitate și un vocabular mistice; ele reflectă esența vocației monastice, așa cum se exprimă în această *apophtegma* a Sfântului Macarie: „Monahul (din grecescul *monos*, „singur") se numește monah, din această cauză: pentru ca el să stea de vorbă cu Dumnezeu zi și noapte și să nu-și închipuie nimic altceva decât lucrurile lui Dumnezeu, fără ca să posede ceva pe pământ." (Citat de I. Hausherr, *Ibidem*, p. 76). Dar, din nefericire, valoarea lor nu a a fost numai pozitivă: prin intermediul lor — și prin acela al întregii opere a lui Evagrie — monahii din Răsăritul creștin au învățat să se exprime în limbaj neoplatonic, care, desigur, era limbajul vremii lor și în consecință era inevitabil; dar acest fapt amenința să devieze spiritualitatea pustiului într-o direcție străină Evangheliei. Însuși Evagrie a sfârșit, de altfel, prin a fi obiectul unei condamnări postume, iar scrierile sale nu au mai fost recopiate și difuzate decât datorită pseudonimului de Sfântul Nil care i-a fost adăugat... Discipol al lui Origen, nu transformase el profetismul monahilor într-un intelectualism spiritualist? Concepția neoplatonică despre divinitatea naturală a intelectului (*nous*) uman, l-a făcut să conceapă asceza monahilor nu ca pe o mărturie adusă de „însăși materia" despre prezența în noi a Împărăției lui Dumnezeu, ci ca pe o desfacere de trup a minții, care, în rugăciune, se deda cu totul „activității ei firești"... Astfel, Evagrie a putut să redacteze tratatul său *Despre rugăciune* folosind doar câteva aluzii la Scrierile Sfinte, dar fără nici o referire la Iisus, Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat! Tradiția monahismului ortodox a fost deci forțată să-i aplice un corectiv important lui Evagrie. Adoptând noțiunea lui de rugăciune continuă și „intelectuală", au transformat-o în *Rugăciunea lui Iisus*... Persoana lui Hristos nu este oare, în final, singurul criteriu și singura normă a spiritualității creștine?

Macarie și mistica inimii

Sfântul Macarie Egipteanul a fost învățătorul lui Evagrie în pustiul scetic. De la el ne-au rămas doar câteva *apophtegme* în care se prezintă ca unul dintre primii învățați ai rugăciunii sub formă de *monolog*, adică centrată pe repetiția constantă a unei rugi scurte al cărei element esențial este Numele lui Dumnezeu: „DOAMNE".

Stareţul Macarie este întrebat: cum trebuie să ne rugăm? Bătrânul (geron; în rusește *„stareț") a răspuns: Nu este deloc nevoie să ne pierdem în cuvinte; este suficient să întinzi mâinile și să spui: Doamne, ajută-mă! El știe de ce ai nevoie și se va milostivi de tine.* (Trad. Gouillard, *Petite Philocalie,* Éditions des Cahiers du Sud, Paris, 1953, p. 58).

Forma primară a *Rugăciunii lui Iisus* pare să fie deci „Kyrie eleison" a cărei repetare constantă în liturghiile orientale datează din vremea Părinților Pustiei...

Pe de altă parte, numele Sfântului Macarie este legat de o operă importantă: *Omilii spirituale,* care nu aparține de fapt lui Macarie, ci unui autor necunoscut din secolul al V-lea. În acest capitol vom studia opera acestui mare anonim căruia îi vom păstra numele convențional de Macarie. Să notăm mai întâi ceea ce îl opune categoric lui Evagrie: antropologia sa. Evagrie, în esență partizan al filosofiei lui Platon, concepea omul ca pe o inteligență închisă în materie: trupul nu putea avea loc în spiritualitate, cum de altfel nu avea loc nici Cuvântul Întrupat... Cât privește pe Macarie, el face ca învățătura referitoare la rugăciunea continuă să intre în cadrul unei antropologii moniste, inspirată direct de Biblie, cu un anume ecou la stoici: omul este o ființă întreagă, și intră ca atare în contact direct cu Dumnezeu.

De circa treizeci de ani, unii scriitori au văzut în Macarie un apărător al sectei *mesaliene* * și, în favoarea tezei lor, au avansat unele argumente, având la bază câteva fragmente din opera lui Macarie, care au o consonanță dualistă și, de asemenea unele fragmente referitoare la antropologia „materialistă" a autorului *Omiliilor*. Din fericire, această teză are astăzi tot mai mulți adversari: „Probabil, scrie despre acestea W. Jaeger, Macarie nu a luat de la această grupare eretică credințele pe care erudiții le-au comparat cu puținele date pe care le avem despre secta mesaliană, ci de la vreo tradiție monastică oarecare." (E. Y. Brill, *Two Rediscovered Words of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, p. 225). Mesalianismul și neoplatonismul formează, într-adevăr, cele două ispite extreme și opuse ale tradiției spirituale a Răsăritului creștin. În mod sigur, Macarie însă nu a cedat mesalianismului atât cât a cedat Evagrie neoplatonismului.

*
* *

Mistica lui Macarie este fondată în întregime pe Întruparea Cuvântului. Pentru el, viața monahică nu constituie

* Doctrina sectei mesaliene nu a fost cunoscută până la sfârșitul secolului trecut. Unii scriitori bisericești au considerat ca fiind reprezentative pentru mesalianism scrierile atribuite lui Macarie Egipteanul. Diadoh de Foticeea respinge doctrina mesaliană referitoare la existența în paralel a duhului binelui și al răului, care sunt în permanentă luptă. Dar specialiștii spun răspicat că este imposibil să se confunde doctrina atât de înălțătoare și de curată care transpare în „Omiliile duhovnicești" ale Sf. Macarie, cu aberațiile mistice ale mesalienilor. Discuțiile au fost și au rămas contradictorii.

restabilirea „activității firești a inteligenței", ci o realizare mai deplină în noi a harului botezului; rugăciunea continuă a monahului nu are ca scop eliberarea spiritului din închisorile trupului, ea îi dă omului posibilitatea să acceadă chiar de aici, de pe pământ, la o realitate eshatologică, Împărăția lui Dumnezeu, care înglobează spiritul și trupul său în dumnezeiasca comuniune. Omul în întregime, trup și suflet, a fost creat după chipul lui Dumnezeu, și în întregime este chemat la slava divină. Intelectualismul platonic al lui Evagrie scoate omul din istoria văzută pentru a-l face să intre într-un dincolo, oarecum spațial, absolut străin de materie; mistica lui Macarie, dimpotrivă, face să pătrundă Împărăția lui Dumnezeu în lumea văzută, pentru a o elibera pe aceasta din urmă din mrejele Satanei și pentru a face să strălucească aici, prin anticipație, lumina vremurilor ce vor veni: Hristos-ul istoric care a venit, care va veni și care este prezent în mod sfințitor în Biserică, este deci pentru Macarie centrul unic al vieții spirituale a monahului:

Dumnezeu Cel de nespus și de nepătruns s-a coborât, în bunătatea Sa; în îndurarea Sa și în dragostea Sa față de oameni, El se transformă și se întrupează, El se amestecă cu ființele sfinte, cucernice și credincioase și devine „un Duh" împreună cu ele, după spusele lui Pavel (I Corinteni 6, 17) *— suflet în suflet și ipostas în ipostas, ca să spunem așa — astfel încât ființa vie să poată trăi veșnic tânără, să resimtă viața nemuritoare și să participe la slava ce nu poate fi stricată.* (Homilia, IV, 10, *Patrologia greacă*, vol. XXXIV, col. 480 BC).

Prin acest hristocentrism al său, autorul *Omiliilor spirituale* depășește categoric dualismul mesalienilor, pentru care Dumnezeu și Satana coexistă în om ca două forțe egale.

Din cauză că omul a încălcat porunca, Demonul îi acoperă sufletul întreg cu o pânză deasă. Dar iată că pe neașteptate vine iertarea care ridică această pânză: de acum înainte, sufletul curățat contemplă, în puritatea sa, cu ochii purificați, slava adevăratei lumini și adevăratul Soare al dreptății, care a strălucit în inima sa. (Homilia XVII, 3, *Ibidem*, col. 625 B).

Pentru *mesalieni* acești *pelagieni* * ai Răsăritului, unicul mijloc de luptă împotriva diavolului este rugăciunea, adică un efort specific uman, care atrage după el iertarea, dar, la origine, independent de intervenția dumnezeiască. Pentru Macarie, eliberarea omului vine prin Botez. Rugăciunea și, în general, întreaga viață spirituală, nu fac decât să rodească sămânța primită în timpul „băii regeneratoare".

Duhul lui Dumnezeu, Apărătorul nostru, acela care a fost dat apostolilor și prin el a fost pus la dispoziția unicei și adevăratei Biserici a lui Hristos în momentul botezului, însoțește prin asemănarea credinței, în modalități diverse și nenumărate, pe fiecare om venit la botezul întru credință. (Grande Lettré ed. Jaeger, p. 236).

Creștinii aparțin unui alt timp, ei sunt fiii lui Adam ceresc, o rasă nouă, copii ai Duhului Sfânt, frați luminoși ai lui Hristos, asemănători Tatălui lor: Adam cel spiritual și luminos... (Homilia XVI, 8, *Ibidem*, col. 617—620).

Așa cum un om care posedă multe bunuri și care are, în același timp, slujitori și copii, dă o mâncare slujitorilor și o alta propriilor lui copii, care sunt născuți din el — copiii sunt într-adevăr moștenirea tatălui; ei mănâncă cu el și sunt egalii lui; așa Hristos, adevăratul Stăpân, a făcut El Însuși toate lucrurile și-i hrănește și pe cei răi și pe

* Doctrină a monahului Pelagie, care minimaliza rolul harului și exalta eficacitatea și importanța decisivă a efortului personal în practicarea virtuților. Pelagianismul a fost condamnat de Sinodul de la Efes (431).

cei nerecunoscători; cât despre copiii pe care i-a făcut El Însuși, cărora le-a dat din milostenia Sa, în care Dumnezeu a luat formă, pe aceștia El îi crește într-o liniște deosebită, cu hrană și băutură speciale; El li se dăruiește pe El însuși, pentru că El trăiește întru Tatăl lor; cu adevărat Domnul spune: Cine mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne în Mine și Eu în el (Ioan 6, 56) *și acesta nu va cunoaște moartea.* (Homilia XIV, 4, *Ibidem*, col. 572 CD).

Slava pe care sfinții o poartă de pe acum în sufletele lor va acoperi, va îmbrăca și va înălța la ceruri trupurile goale (în ziua Învierii). Trupurile și sufletele noastre se vor odihni deci în veșnicie cu Domnul în Împărăția Cerurilor. Dumnezeu, făcându-l pe Adam, nu i-a dat aripi trupești, precum păsărilor, ci, dintru început, i-a dat aripile Duhului Sfânt — acelea pe care dorește să i le dea prin Înviere — în așa fel încât ele să-l înalțe și să-l poarte acolo unde Duhul Sfânt dorește ca el să se afle. Sufletele sfinte primesc de pe acum astfel de aripi, atunci când ele se înalță, prin duh, spre cugetările cerești. Cu adevărat, creștinii au o lume aparte: ei au o masă a lor, îmbrăcămintea lor, o bucurie, o comuniune, un fel de a gândi deosebite. Iată de ce ei sunt cei mai puternici dintre toți oamenii. Forța lor ei o primesc înlăuntru sufletului lor, prin Duhul Sfânt. Iată de ce, la Înviere, trupurile lor vor primi și ele bunurile veșnice ale Duhului și se vor uni cu sufletele lor, care încă de pe acum trăiesc experiența slavei lui Dumnezeu. (Homilia V, 12, *Ibidem*, col. 516).

Acest ultim fragment ne arată clar că pentru Macarie viața creștină și, mai ales, rugăciunea continuă a monahilor au scopul de a face cunoscut fermentul harului pe care creștinii îl posedă încă de pe acum în ei înșiși și care pregătește în ei venirea Împărăției lui Dumnezeu. Locul care adăpostește acest har este, în mod deosebit, *inima*.

Astfel, în creștinism, este cu putință să gustăm harul lui Dumnezeu. Gustați și vedeți că Domnul este bun (Psalmi XXIV, 9). *Această gustare este puterea pe deplin lucrătoare a Duhului care se face cunoscută în inimă. Fiii Luminii, lucrătorii Legii celei Noi* în Duhul Sfânt nu au nimic de învățat stând pe lângă oameni; ei învață pe lângă Dumnezeu. Harul însuși înscrie în inimile lor legile Duhului Sfânt... Cu adevărat, inima este stăpânul și regele întregului organism trupesc; atunci când harul pune stăpânire pe câmpiile inimii, el domnește și peste toate mădularele trupului și peste toate gândurile; căci aici se află înțelegerea, aici se află toate cugetările sufletului, de aici este așteptat tot binele. Iată din ce cauză harul pătrunde în toate mădularele trupului.* (Homilia XV, 20, *Ibidem,* col. 589 AB).

Această concepție asupra „inimii" — centru al organismului și sălașul facultății de a înțelege, va avea, după cum vom vedea, o situație deosebită în mistica Răsăritului creștin. Să notăm aici doar că Macarie raționează într-o lume total diferită de cea a lui Evagrie: spiritualitatea pustiei, rugăciunea continuă se regăsesc la el în cadrul unei concepții despre om în care întreaga ființă, regenerată prin Sfintele Taine, accede la har. Unele dintre expresiile sale ar merita, desigur, să fie discutate, precizate; dar principala lui inspirație, distinctă net de materialismul grosier ce este reproșat mesalienilor — „viziunea esenței divine cu ochii trupești" — are imensul merit de a fi contrabalansat, în tradiția monahică, predominanța exclusivă a intelectualismului evagrian.

* „Și pentru aceasta, El este Mijlocitorul unui Nou Testament, ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greșelilor de sub întâiul Testament, cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice." (Evrei 9, 15) — Legea cea Nouă este strâns legată de Sfânta Cruce prin Sângele lui Iisus, Care a pecetluit-o.

Rugăciunea lui Iisus

Evagrie și Macarie au definit toate elementele esențiale ale tradiției spirituale ulterioare ale monahilor răsăriteni. Meritul unor autori precum Diadoc din Foticeea sau Ioan Scărarul, care s-au bucurat de o popularitate considerabilă în secolele care au urmat, a constat în special în realizarea unei sinteze între Evagrie și Macarie: astfel, *Rugăciunea Minții* a lui Evagrie a devenit în Răsărit *Rugăciunea Inimii*, o rugăciune personală, adresată în mod explicit Cuvântului Întrupat, *Rugăciunea lui Iisus* sau „amintirea Cuvântului", care ocupă locul principal.

Diadoc, episcop de Foticeea, în Epir, în secolul al V-lea, a fost unul dintre marii difuzori ai spiritualității pustiei în lumea bizantină. Accentul pus pe viața sacramentală și caracterul individual al rugăciunii creștine coexistă la el alături de trăsăturile urâte, spiritualiste evagriene; dar, în *Capitolele* sale se observă marele zbucium al învățaților spirituali ortodocși

pentru a integra *isihasmul* în perspectiva biblică a Istoriei, ale cărei elemente esențiale sunt: căderea, mântuirea și slava viitoare.

„Noi suntem după chipul lui Dumnezeu prin fierberea inteligentă a sufletului, pentru care trupul este ca o casă. Ori, după ce, prin păcatul lui Adam, nu numai pecetea sufletului a fost maculată, ci întregul nostru trup a căzut, încetul cu încetul fiind stricat, Cuvântul Sfânt al lui Dumnezeu s-a întrupat, împărtășindu-ne, ca un Dumnezeu ce este, din apa mântuirii prin botezul primenitor. Noi suntem deci reînnoiți prin mijlocirea apei, prin acțiunea Duhului Sfânt și dătător de viață, după care noi suntem imediat curățați sufletește și trupește — cel puțin aceia care se îndreaptă spre Dumnezeu dintr-o voință totală — căci Duhul Sfânt se statornicește în noi și alungă păcatul... (*Chapitres sur la perfection spirituelle*, 78, trad. E. des Places, „Sources chrétiennes", 5, Editions du Cerf, Paris, 1943, p. 136)"

La cei botezați harul își ascunde prezența, în așteptarea hotărârii sufletului: atunci când omul întreg se întoarce către Dumnezeu, atunci, cu un sentiment ce nu poate fi spus în cuvinte, harul își face simțită prezența... Mai mult, dacă omul începe să înainteze prin păzirea poruncilor și Îl invocă fără încetare pe Domnul Iisus, atunci focul harului divin se întinde cuprinzând chiar și simțurile exterioare inimii... (Capitol 85, *Ibidem*, p. 146—147).

„Mintea cere neapărat de la noi, când închidem toate ieșirile prin aducerea aminte de Dumnezeu, o activitate care ar trebui să mulțumească zelul ei lucrativ. Trebuie să i-L dăm pe Domnul Iisus (cf. I Corinteni 12, 13), *ca singura preocupare care răspunde deplin țelului ei...* (Capitol 59, *Ibidem*, p. 115—116)."

Când sufletul este frământat din cauza mâniei sau tulburat din cauza beției, sau apăsat de o grea descurajare, mintea nu poate, oricât a-i sili-o, să se facă stăpână pe amintirea Domnului Iisus... Numai atunci când se eliberează de patimi, sufletul deține harul care se roagă și care-L

strigă o dată cu el pe Domnul Iisus, ca și cum o mamă l-ar învăța pe micuțul ei cuvântul „tată", repetându-l cu el până când, în loc de orice altă gângureală, ea i-ar fi format deprinderea de a-l striga deslușit pe tatăl său, chiar și când doarme. De aceea «Apostolul spune»: „De asemenea, și Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite. (Romani 8, 26) (Capitol 61, *Ibidem*, p. 117—118).

Începând cu secolul al VI-lea, celebra mânăstire fondată de Iustinian la Muntele Sinai devine centrul cel mai important de răspândire a isihasmului. Mistica luminii pe care Origen și Sfântul Grigorie de Nyssa o legaseră de imaginea biblică a lui Moise, își găsește adepți chiar pe locurile în care Dumnezeu dăduse poporului Său Legea. Este de remarcat că absida bisericii principale a mânăstirii Sfânta Ecaterina este împodobită cu un mozaic din secolul al XVI-lea, reprezentând Schimbarea la Față: viziunea sinaitică a lui Moise este așezată alături, în gândirea fondatorilor mânăstirii, de teofania de pe Muntele Taborului, în timpul căreia a apărut și Moise în lumina dumnezeiască a Cuvântului Întrupat. Până în secolul al IV-lea, „lumina veacului ce va să vină", apărută prin anticipație la Sinai și arătată pe față pe Muntele Taborului, va face obiect de căutare — înlăuntrul propriei lor ființe — al isihaștilor Răsăritului creștin.

Numele cel mai de seamă printre marii savanți sinaiți este incontestabil acela al lui Ioan. El a fost egumen la mânăstirea Sfânta Ecaterina între 580 și 650 și a primit supranumele de *Climax*, datorită scrierii care l-a făcut celebru: *Scara* (în grecește „Klimax") *Paradisului*. Ca și la Diadoc de Foticeea, invocarea

Numelui lui Iisus ocupă locul central în sistemul detaliat de spiritualitate monahală pe care ni-l prezintă *Scara*; încă mai găsim aici destul de des vocabularul intelectualist al lui Evagrie, dar contextul imediat, recunoașterea rolului trupului omenesc în rugăciune, demonstrează inspirația biblică și creștină a lui Ioan. Unele expresii ne pot face să credem că egumenul sinait cunoștea deja practica care consta în a lega Rugăciunea lui Iisus de respirație, practică pe care o vor adopta isihaștii din secolul al XIV-lea. Nu este de mirare faptul că vom găsi numeroase referiri la *Scară*, la autorii care au urmat — Nichifor Monahul, Grigorie Sinaitul, Grigorie Palamas. Autoritatea excepțională a lui Ioan Scărarul a făcut ca Biserica Bizantină să sărbătorească memoria sa în duminica a cincea din Postul Mare, dându-i astfel primul loc printre savanții de asceză și de spiritualitate. În Apus, textul *Scării* a fost cunoscut încă din Evul Mediu; o traducere franceză aparținând lui Arnauld d'Andilly, fratele Marelui Arnauld, publicată la Paris în anul 1652, a făcut și mai populară scrierea lui Ioan Scărarul.

Nici o meșteșugire în cuvintele rugăciunii voastre; de câte ori gânguritul simplu și monoton al copiilor nu înmoaie inima tatălui! Nu vă lansați în discursuri lungi ca să nu vă împrăștiați spiritul în căutarea cuvintelor! Un singur cuvânt al Patricianului a stârnit mila lui Dumnezeu; un singur cuvânt plin de credință l-a salvat pe Tâlhar. Întinderea la vorbă în rugăciune umple de cele mai multe ori spiritul de imagini și îl risipește, în timp ce, adesea, un singur cuvânt (monologie) îl adună... (Treapta 28, trad. J. Guillard în *Petite Philocalie*, p. 119).

Isihast este acela care năzuiește să restrângă pe Cel fără de Trup într-o locuință din carne... Cazul cenobitului nu este al unui monah (însingurat). Monahul are nevoie de o mare vigilență și de un

spirit lipsit de orice frământări; cenobitul are adeseori sprijinul unui frate, monahul are sprijinul unui înger... (Treapta 27, *Ibidem*, p. 115—116).

Acest fragment, deosebit de drag isihaștilor din secolul al XIV-lea, explică bine esența isihasmului, identificat aici — pe bună dreptate — cu *monahismul*; sensul etimologic al acestui din urmă cuvânt (*monos* — singur) evidențiază clar sensul lui primar: *monah* este acela care trăiește singur cu Dumnezeu și este opus astfel cenobitului. El nu are alt ajutor decât să-L caute pe Dumnezeu înlăuntrul său și el Îl găsește aici, cu adevărat, căci duhul Botezului este prezent în *inimă*.

Isihast este acela care spune: „Inima mea este întărită" (ps. 57,8). *Isihast este acela care spune: „Eu dorm, dar inima mea veghează"* (Cant. 5, 2). *Închideți ușa celulei în fața trupului, ușa buzelor voastre în fața cuvintelor, ușa lăuntrică în fața diavolilor.*

Mai degrabă un biet supus, decât un isihast împrăștiat... Singurătatea Hesychia este un cult și o slujbă neîntreruptă pentru Dumnezeu. Amintirea lui Iisus să se suprapună perfect pe respirația voastră: atunci veți înțelege foloasele însingurării. (Treapta 27, *Ibidem*, p. 116—117).

Astfel *Rugăciunea lui Iisus* se găsește în centrul întregii spiritualități bizantine. Numele Cuvântului Întrupat se leagă de funcțiunile esențiale ale ființei: El este prezent în *inimă*, El este legat de respirație. Trebuie să observăm totuși că marii savanți răsăriteni ai *Rugăciunii Neîntrerupte* sunt unanimi în a atrage atenția asupra confuziei între „aducerea aminte de Iisus" și efectele pe care le-ar putea produce în inima creștinismului, simpla imaginație. Niciodată această „aducere aminte" nu devine o „meditație" asupra unuia sau altuia din momentele vieții lui Iisus; niciodată un novice nu este pus să-și închipuie

o imagine exterioară lui: prezența lui Iisus înlăuntrul ființei sale, căreia viața sacramentală îi conferă o realitate deplină și existențială, independentă de imaginație, pe care monahul este chemat să o conștientizeze. Viziunea luminoasă de care s-ar putea bucura atunci nu va fi deci, nici un simbol, nici un efect al imaginației, ci o teofanie la fel de adevărată ca aceea de pe Muntele Taborului, pentru că ea va face cunoscut Același Trup îndumnezeit al lui Hristos.

Iată din ce cauză viața spirituală a monahilor din pustiu este atât de strâns legată de teologia îndumnezeirii pe care o găsim la Părinții greci.

Doctrina îndumnezeirii: Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul

Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul aparțin marii familii a misticilor creștini care au reușit să expună datele fundamentale ale spiritualității creștine, în cadrul unei filosofii neoplatonice. Citâm aici aceste două mari nume nu numai pentru că ei au fost singurii, în Răsăritul creștin, care au vorbit despre îndumnezeire, dar pentru că personalitatea lor, situată la răscrucea dintre spiritualitate și pura speculație, a exercitat o influență determinantă asupra gândirii bizantine. Amândoi s-au legat, în teologie, de problema pe care un Diadoc de Foticeea și un Ioan Scărarul au avut-o de rezolvat pe planul spiritualității: exprimarea în limbaj neoplatonic, universal admis în vremea lor, a Misterului Creștin al Întrupării și al Mântuirii în Iisus Hristos.

„Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru mine, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine..." (Ioan 17, 21—22). Părinții greci evidențiază această unire cu Dumnezeu, unire care este singura în stare să-i elibereze pe oameni din puterea morții și a păcatului și care constituie deci esența operei desăvârșită de Hristos, prin noțiunea de „îndumnezeire" (*theosis*). Ca și ceilalți scriitori, Grigorie de Nyssa se ocupă de procesul însuși al acestei uniri. Acordat potențial prin Botez, harul îndumnezeirii, acceptată liber și treptat pe durata vieții întregi, ne poartă la viziunea și la cunoașterea lui Dumnezeu. Filon găsise deja în Moise tipul misticului: Origen, și, după el Grigorie de Nyssa, au adoptat și ei un mijloc la-ndemână tocmai pentru că era biblic, de a descrie ascensiunea spirituală a creștinismului asemuindu-l urcușului lui Moise pe Muntele Sinai. Ei stabilesc astfel elementele esențiale ale doctrinei creștine a cunoașterii lui Dumnezeu: misterul întunericului unde se găsește Dumnezeu și unde i s-a îngăduit lui Moise să-L vadă, devine astfel o imagine a Incognoscibilului care se revelează omului.

Ce semnifică intrarea lui Moise în întuneric și viziunea lui Dumnezeu pe care a avut-o aici?... Cu cât spiritul, în mersul lui înainte, ajunge să înțeleagă, printr-o sârguință mereu mai mare și mai insistentă, ce este cunoașterea realităților și se apropie tot mai mult de contemplare, cu atât mai mult el constată că natura divină este de nevăzut. Lăsând la o parte toate aparențele, nu numai acelea percepute prin simțuri, dar și ceea ce inteligența crede că vede, el merge tot mai înlăuntru, până când pătrunde, prin osteneala spiritului, până la Invizibil și Incognoscibil, și aici Îl vede pe Dumnezeu. Adevărata cunoaștere a Aceluia pe Care Îl caută cu adevărat, și adevărata Sa

viziune, constau în a înțelege că El este nevăzut, înconjurat din toate părțile de incomprehensibilitatea Sa, ca într-o negură. Din această cauză, Ioan, misticul, care a pătruns în această negură luminoasă, spune că „nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu" (Ioan 1,18), *definind, prin această negație că, cunoașterea esenței divine este inaccesibilă nu numai oamenilor, dar întregii naturi intelectuale. Deci, atunci când Moise a înaintat în cunoașterea sa, el declară că Îl vede pe Dumnezeu în negură, adică înțelege că divinitatea este esențialmente ceea ce transcede orice cunoaștere și care scapă spiritului. „Moise a coborât în negura în care se afla Dumnezeu", spune istoria. Care Dumnezeu? „Acela Care și-a pus întunericul acoperământ"* (Psalmul 17, 12). (Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, II, 163—164; ed. și trad. J. Danielou, Sources chrétiennes, I *bis*, Éditions du Cerf, Paris, 1955, p. 81—82).

Grigorie de Nyssa pune astfel, în toată amploarea ei, problema doctrinală a cunoașterii lui Dumnezeu: este un paradox, o antinomie exprimată de imaginea „negurii luminoase". Incognoscibilul se face cunoscut rămânând în întregime necunoscut, și incognoscibilitatea lui este mai clară pentru acela care Îl vede. Pentru a exprima faptul acesta primordial al experienței religioase creștine, Grigorie a făcut apel la o serie de termeni neoplatonici, dar realitatea desemnată de acești termeni este aceea a Sfântului lui Israel: atunci când omul, în creșterea lui spirituală, se găsește deodată în fața Lui, el simte în mod zdrobitor transcendența lui. Dar Dumnezeu este cu toate acestea un Dumnezeu viu și se împărtășește omului. Pentru a exprima această legătură, Grigorie de Nyssa stabilește deja distincția dintre esența divină și „energiile" Sale, adică manifestările reale care fac accesibilă viața divină, fără a-I contesta lui Dumnezeu inaccesibilitatea.

Cei mai mulți dintre oameni cred că termenul Divinitate, se aplică întocmai naturii divine... Dar noi ascultăm mărturiile Sfintei Scripturi și știm că această natură este nenumită și nespusă: noi spunem că orice nume (divin) care ar fi inventat de oameni sau transmis de Sfânta Scriptură, nu face decât să explice conceptele referitoare la natură, în timp ce sensul naturii în sine nu este conținut de el... Deci, pentru că noi concepem feluritele energii ale Puterii transcendente, noi dăm numele fiecăreia dintre energiile care ne sunt cunoscute... (*Către Ablabius*, PG, XLV, col. 121).

Această afirmare a transcendenței esențiale a lui Dumnezeu este corectivul adus de teologi spiritualității Părinților pustiei. Da, *Rugăciunea Curată* dă o cunoaștere a lui Dumnezeu. Da, Iisus este prezent în mod intim în inima creștinului. Dar această prezență nu poate fi niciodată altceva decât o acțiune (*energeia*) liberă a lui Dumnezeu care rămâne inaccesibil în esența Lui, un har al lui Dumnezeu transcendent în esență.

La Maxim Mărturisitorul regăsim elementele principale ale misticii lui Grigorie de Nyssa. Vom evidenția totuși, prin câteva citate, două aspecte specifice ale gândirii sale, care au influențat în mod vădit: realismul său în doctrina îndumnezeirii și hristologia sa.

Maxim Mărturisitorul insistă mai mult decât Grigorie de Nyssa pe faptul că viziunea lui Dumnezeu în negură constituie o participare (*metochê*) la Dumnezeu, o îndumnezeire (*theosis*). Cum, pe de altă parte, doctrina inaccesibilității lui Dumnezeu — teologia *apofatică* sau negativă, care distinge divinul din toate obiectele cognoscibile în mod natural — este și mai accentuată la el datorită influenței scrierilor lui Pseudo-Dionisie, caracterul antinomic și paradoxal al comu-

niunii cu Dumnezeu devine și mai limpede. Pentru Maxim, îndumnezeirea este un fapt în totalitate supranatural, o lucrare a lui Dumnezeu Cel Atotputernic ieșind *în mod liber* din transcendența Sa, rămânând în același timp *în esență* incognoscibil.

Sfinții devin ceva ce nu poate niciodată să aparțină cu adevărat puterii naturale, pentru că natura nu are nici o facultate în stare să perceapă ceea ce depășește natura. Nici un aspect al îndumnezeirii nu este produsul naturii, pentru că natura nu poate să-L înțeleagă pe Dumnezeu. Numai harului divin îi este proprie facultatea de a împărtăși îndumnezeirea sufletelor, în mod analog; atunci natura strălucește cu o lumină supranaturală și se află transportată dincolo de propriile sale limite de un prinos de slavă. (*Către Thalasius*, 22, PG, XC, 321 A).

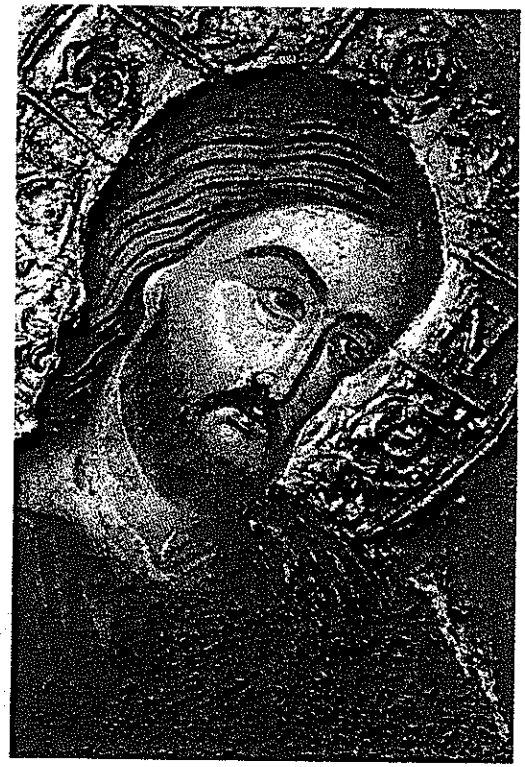
Participarea la Dumnezeu este, la Iisus Hristos, o *participare* totală. Într-adevăr, *nu se poate participa la o parte din Dumnezeu*, căci Ființa dumnezeiască este simplă, deci indivizibilă și „energia" divină este Dumnezeu, revelat în mod liber.

Pentru a descrie starea îndumnezeită a omului, Maxim a făcut apel la scrierile pauline și, de asemenea, la misterioasa figură a lui Melchisedec:

Minunatul Pavel nega propria sa existență și nu știa dacă avea o viață a lui proprie: „Eu nu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine"... (Gal. 2, 20). *Omul, chipul lui Dumnezeu, devine Dumnezeu prin îndumnezeire, se bucură deplin de lepădarea de tot ceea ce îi aparține prin natură... pentru că harul Duhului biruiește în el și pentru să Singur Dumnezeu, în mod vădit, lucrează în el; astfel, Dumnezeu și aceia care sunt vrednici de Dumnezeu, în toate cele, nu au decât una și aceeași lucrare (energie); sau, mai degrabă, această energie comună este numai energia lui Dumnezeu, pentru că El se comunică deplin acelora care, sunt în totalitate vrednici de aceasta.* (*Ambigua*, PG, XCI, 1076 BC).

Melchisedec avea în sine Unicul Cuvânt al lui Dumnezeu Cel viu și lucrător. El a devenit fără de început și fără de sfârșit, pentru că nu mai purta în sine viața vremelnică și schimbătoare, care are un început și un sfârșit și care este zdruncinată de patimi nenumărate, ci numai viața dumnezeiască a Cuvântului, care a venit să sălășluiască în el, viața veșnică care nu este mărginită de moarte. (*Ibidem*, 1144 C).

Această doctrină a lui Maxim despre îndumnezeirea omului este ea însăși legată de hristologia ortodoxă pe care călugărul-mărturisitor o apăra și care a izbândit până la urmă la sinodul ecumenic de la Constantinopol, din anul 681. Cele două naturi ale lui Hristos nu constituie noțiuni abstracte, amestecate practic în divinitatea Cuvântului — cum ar fi vrut monoteliții, partizanii unui compromis cu monofizitismul; după Maxim, fiecare natură se manifestă în mod real, are o *existență* proprie, o *voință* proprie, cu toate că ambele sunt unite în Persoana Cuvântului și voința omenească se supune în toate voinței divine. Noțiunea de voință nu avea deci la Maxim sensul dat de filosofia personalistă modernă: sinonimă cu „energia", voința înseamnă în cele din urmă manifestarea *existenței reale*. Vocabularul acesta conferă gândirii lui Maxim un caracter existențialist: afirmația monoteliților, după care Hristos ar avea o natură — dar nu o voință — omenească este golită de orice sens real, pentru că după ei natura nu ar fi manifestată existențial. Ea nu este deci, de fapt, decât o abstracție. După Maxim, dimpotrivă, „energia" sau voința omenească există deplin în Iisus și mântuirea constă de fapt în aceea că ea trebuie să se conformeze — în mod liber — energiei sau voinței divine: toți creștinii, unindu-se tainic și mistic cu Hristos, legându-se de voința Lui cea omenească, se leagă de energia divină. Astfel, atunci când Maxim spune în



textul citat mai înainte, că „aceia care sunt vrednici de Dumnezeu nu au în toate cele decât una și aceeași energie" cu Dumnezeu, nu neagă în ei existența naturii umane, ci afirmă că, îndumnezeiți, ei supun propria lor energie, aceleia a lui Dumnezeu și o primesc pe aceasta din urmă în ei.

Înainte de a ne despărți, cu Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul, de marea perioadă patristică, să notăm că acești

savanți aparțin tradiției *isihaste* înțeleasă în sens larg. Grigorie de Nyssa, după cum bine a remarcat de curând W. Jaeger, a completat, prin învățătura sa spirituală și mistică regulile exterioare ale disciplinei, pe care le stabilise, pentru monahii din Asia Mică, fratele său, Vasile: Moise al său este, înainte de toate, un monah contemplativ care „s-a exilat timp de patruzeci de ani din societatea oamenilor și, trăind singur, și-a folosit privirea, fără să se lase tulburat de ceva, liniștea deplină (*hesychia*), pentru contemplarea celor nevăzute." (*Commentaire sur les Psaumes*, trad. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 40). În ce-l privește pe Maxim, care suferise influența puternică a lui Evagrie, el ne-a lăsat nu numai tratate înfocate de teologie, dar și opere de spiritualitate în care ne apare ca un savant al Rugăciunii Continue, devenită deja tradițională în Răsărit, în secolul al VII-lea. Spiritualitatea bizantină posterioară a primit o moștenire de la Părinți, în care teologia și rugăciunea nu constituie două domenii independente, ci se unesc în fapt ca o contemplație accesibilă oricărui creștin, indiferent de nivelul său cultural sau intelectual.

Simeon Noul Teolog (917—1022)

Monah studit, apoi stareț la mânăstirea Sfântul Mamas din Constantinopol, Simeon ocupă un loc deosebit în istoria spiritualității Răsăritului creștin. Pe de o parte, el aparține tradiției misticilor, artizanii Rugăciunii lui Iisus, dar, pe de altă parte, personalitatea sa deosebit de puternică se face simțită în

fiecare rând scris al operei sale: singurul dintre toți misticii ortodocși ei Evului Mediu care vorbește deschis despre experiența sa personală și lăuntrică, descrie propriile viziuni, nu se teme să opună *evenimentul spiritual* al vieții mistice unor anumite instituții tradiționale.

S-a vorbit adeseori despre caracterul impersonal al multor scrieri ascetice și spirituale din Răsăritul creștin: Ioan Scăcarul sau chiar Maxim Mărturisitorul vorbesc despre rugăciune fără să se dea pe ei înșiși drept exemple; ei au conștiința că aparțin unei *școli* de spiritualitate, aceea a Bisericii și, chiar și atunci când îndrăznesc să spună ceea ce nu a mai fost spus, ei nu văd în aceste elemente originale decât o expresie nouă a aceleiași tradiții. Simeon, în general, nu face excepție de la această regulă, dar experiența întâlnirii personale cu Dumnezeu i se pare atât de covârșitoare, încât nu se mai străduie să păstreze scrierilor sale forma tradițională. În această privință, maniera sa de lucru poate fi comparată cu cea a marilor mistici apuseni.

Ne vom mulțumi să subliniem, prin câteva fragmente, două elemente capitale ale operei lui Simeon:

1. Afirmația sa referitoare la *evenimentul spiritual*, mai cu seamă atunci când descrie propria sa convertire.

2. Realismul intens al misticii hristocentrice și, mai cu seamă, realismul ei sacramental.

Iată un fragment din *Discursul* 91 al lui Simeon, în care descrie propria sa vocație monahică:

Tu m-ai scos din mlaștina urât mirositoare și, când am atins pământul, Tu m-ai dat în grija slujitorului Tău, a discipolului Tău (Simeon cel Pios, părintele spiritual al lui Simeon cel „Nou"), dându-i

poruncă să mă spele de toată murdăria. El m-a luat de mână și m-a condus, ca pe un orb, la izvor, adică la Sfintele Scripturi și la dumnezeiestile porunci... Într-o zi, pe când alergam să mă scufund în baia zilnică, pe drum, Tu m-ai întâlnit, Tu care odinioară m-ai scos din mizerie. Atunci, pentru prima oară, a strălucit în fața ochilor mei slabi lumina imaculată a Feței Tale dumnezeiești... Din ziua aceea, Tu ai revenit mai des; de fiecare dată, pe când mă găseam la izvor, Tu îmi luai capul și îl cufundai în unde, lăsându-mă să văd strălucirea luminii Tale, dar imediat dispăreai, făcându-Te Nevăzut, fără să mă faci să înțeleg Cine ești Tu...

În cele din urmă, Tu ai binevoit să-mi dezvălui augusta taină: într-o zi, pe când, neobosit, m-ai scufundat o dată și încă o dată, după cât mi se pare, în apa purificatoare, am văzut licăriri fulgerătoare care mă înconjurau. Am văzut raza Feței Tale amestecându-se în ape și simțindu-mă spălat de undele acestea strălucitoare, am ieșit din mine însumi și am fost încântat până la extaz...

Un timp, am trăit astfel. Apoi, prin harul Tău mi-a fost dat să contemplu o altă taină și mai mare. Am văzut că, legându-mă de Tine, Tu Te înălțai la ceruri, dar, nu știu dacă și eu am fost luat cu trupul meu sau fără de el — Tu Singurul știi — Tu Care m-ai făcut...

Revenit în mine însumi, eram în lacrimi, trist, cuprins de starea de frustrare la care m-am văzut supus. Puțin după ce am revenit în mine, Tu ai binevoit să mă înalți acolo sus, în cerul deschis, Fața Ta, asemenea soarelui, fără înfățișare și fără chip; dar, încă nu mi-ai descoperit Cine ești Tu. Și, cum aș fi putut să o aflu fără ca Tu să mi-o fi spus, când deodată, Te-ai ascuns privirii mele celei slabe?...

Și, plângând fără încetare, am pornit în căutarea Ta, Necunoscutule. Zdrobit de tristețe și de mâhnire, am uitat complet și lumea și tot ceea ce este în lume, fără să păstrez în fireа mea ceva din tot ceea ce cădea sub simțurile noastre. Atunci ai apărut Tu, Tu Cel Nevăzut, Cel Nepătruns, Cel Neapropiat. Simțeam că Tu curățai mintea mea, că Tu deschideai ochii sufletului meu, că Tu îmi dădeai voie să contemplu deplin slava Ta și că Tu Însuți Te ridicai în lumină... Mi se pare, o, Doamne, că Tu Cel Neclintit, Tu Te puneai în mișcare: Tu Cel Neschimbător, Tu Te schimbai; Tu Cel fără chip, Tu luai Chip... Tu străluceai dincolo de măsură și îmi păreai că apari cu totul în toate, mie care vedeam deslușit. Am îndrăznit atunci să Te întreb, spunând: „Cine ești Tu, o, Doamne?".

Pentru prima oară, Tu Te-ai milostivit de mine, un biet păcătos, și m-ai lăsat să aud dulceața vocii Tale, Tu îmi vorbeai cu atâta blândețe,

încât fremătam și mă minunam, întrebându-mă cum și de ce fusesem eu dăruit cu bunătățile Tale. Tu mi-ai zis:

„Eu sunt Dumnezeul Care s-a făcut om din dragoste pentru tine. Pentru că M-ai dorit și M-ai căutat din tot sufletul, de acum tu vei fi fratele Meu, prietenul Meu, împreună-moștenitorul slavei Mele..."

„Tu ai zis și ai tăcut. Apoi, încetișor, Te-ai depărtat de mine, o, Stăpâne desfătător și blând, o, Domnul meu Iisus Hristos!" (trad. M. L. — B., în „Vie spirituelle", XXI, 1931, p. 305—308).

Poet și mistic în același timp, Simeon exprimă aici în imagini trăite, esențialul experienței creștine: comuniunea cu Incomunicabilul și cunoașterea Incognoscibilului, devenite posibile prin Întruparea Cuvântului, care scoate creatura din păcat și îi dăruiește viața dumnezeiască. Este exact ceea ce Palamas va spune mai târziu, distingând în Dumnezeu esența și „energiile". Simeon se mulțumește doar să afirme transcendența esențială, să descrie fiorul resimțit de ființa creată în fața Tainei și să facă cunoscut faptul Revelației și al harului, viziunea față în față, îngăduită de un Dumnezeu viu în Iisus Hristos.

„Noul Teolog" a avut de furcă, toată viața, cu autoritățile bisericești. Acestea îl priveau cu suspiciune pe monahul vizionar care apăra cu furie vechea practică monahală a spovedaniei în fața unor simpli monahi care nu primiseră Taina Preoției (această „spovedanie" era de altfel net deosebită de „pocăința" tainică), care punea la îndoială eficacitatea Botezului dacă acesta nu dădea roade... Întreaga viață a lui Simeon constituie ilustrarea conflictului dintre un profet și preoți, dintre Eveniment și Instituție, conflict pe care l-au

cunoscut și alți sfinți — în Apus, bietul D'Assisi!*. Totuși, la Simeon este un sens teologic de netăgăduit și o profundă legătură cu Biblia. În povestirea convertirii sale, pe care am citat-o, nu apar în tot locul reminiscențe pauline? Împotrivirea lui la orice fel de sacramentalism mecanic — străin Răsăritului creștin în ansamblu — nu l-a dus în nici un fel la întoarcerea spre mistica „intelectuală" a lui Evagrie, sau spre spiritualismul neoplatonic. Sfintele Taine ale Bisericii fac parte integrantă din universul său spiritual și rugăciunile sale, de înainte și de după Împărtășire sunt dintre cele mai realiste pe care le poate conține o carte de rugăciuni:

Acela care se împărtășește cu harul dumnezeiesc și teurgic
Nu mai este singur, ci el este tot în Tine, o, Hristoase...
De aceea eu îndrăznesc să mă apropii de Tine,
Plângând, așa cum vezi, cu sufletul mâhnit,
Rugându-Te să-mi dai iertarea păcatelor

* În scrierile sale, Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește în calitate de apărător al teologiei mistice. Disputa care a luat naștere între Simeon Noul Teolog și Ștefan de Nicomedia s-a încheiat prin condamnarea la exil a lui Simeon (anul 1009); dar mai înainte, în anul 1005 fusese demis din funcția de egumen al Mânăstirii Sfântul Mamas și înlocuit cu discipolul său, Arsenie. Controversa cu Ștefan de Nicomedia și acuzațiile ce i s-au adus în fața Sinodului au vizat cultul instituit de Simeon în onoarea părintelui său spiritual, Simeon cel Pios; dar duelul pornit de Stefan se referă și la subiecte teologice, cum ar fi relația trinitară. Răspunsul lui Simeon face obiectul *Imnelor* sale. Simeon nu acceptă decât calea contemplației și a viziunii lui Dumnezeu și se opune oricărei teologii speculative; după el, numai misticul știe teologie pentru că el Îl vede pe Dumnezeu. Metoda rugăciunii Sfântului Simeon Noul Teolog este cea mai veche dintre metodele fixate în scris. Ea este intitulată *Metoda Sfintei rugăciuni și atențiuni*. Odată reabilitat și lăsat să se manifeste în voie, el a fondat o nouă mânăstire și a compus *Imnele* sale.

Și, fără de pedeapsă, să mă pot împărtăși cu Tainele Tale...
Nădăjduiesc în Tine și, cu teamă, mă împărtășesc cu
strălucirea Ta. (*Ibidem*, p. 303—304).

Trupul Tău Preacurat și dumnezeiesc strălucește de focul dumnezeirii Tale, unit fiind cu ea. Tu ai făcut, Doamne, ca acest templu corupt — trupul meu — să se unească cu Sfântul Tău Trup, ca sângele meu să se amestece cu Sângele Tău; de acum eu sunt mădularul Tău prin care poți vedea și prin care pătrunde lumina... (*Ibidem*, p. 309).

Geniul lui Simeon i-a îngăduit să exprime valoarea religioasă și conținutul spiritual autentic al tradiției mistice a monahilor răsăriteni; afirmând nevoia fiecărui creștin de a avea un contact viu cu Dumnezeu, a unei comuniuni conștiente cu Iisus, a unei experiențe a acestei uniri, starețul de la Sfântul Mamas a pus problema naturii exacte a acestei uniri. Palamas va fi acela care o va rezolva pe planul doctrinal.

Isihasmul bizantin în secolele al XIII-lea și al XIV-lea

S-a scris adeseori că primenirea isihastă a Bizanțului în secolul al XIV-lea a avut drept punct de plecare Sinaiul, de unde Sfântul Grigorie Sinaitul, la începutul secolului ar fi adus practica *Rugăciunii Inimii* pentru a o înrădăcina la Athos. Biograful Sfântului Grigorie Sinaitul prezintă într-adevăr lucrurile în această manieră. Dar el face acest lucru în special pentru a mări rolul sfântului a cărui memorie o onorează, prin unele exagerări plăcute scriitorilor de vieți ale sfinților.

Importanța Sfântului Grigorie Sinaitul a fost, desigur, foarte mare — în special în țările slave — în privința răspândirii isihasmului în secolul al XIV-lea. Și alți învățați avuseseră înaintea lui un rol la fel de mare. La aceștia mai ales, și nu la Sfântul Grigorie Sinaitul, se referă de cele mai multe ori Palamas. Lor le datorăm, deci, o atenție aparte.

Un nume mai ales se găsea în centrul discuțiilor referitoare la isihasm: acela al lui Nichifor Monahul. Palamas vorbește despre acesta ca despre un „italian" convertit la ortodoxie, devenit monah la Muntele Athos, după ce la Constantinopol, fusese unul dintre adversarii politicii unioniste a împăratului Mihai VIII Paleologul (1261—1282). Ca mulți alți „italieni" veniți în Bizanț în această epocă, Nichifor semăna cu un grec din Calabria sau Sicilia. Nu știm nimic altceva despre viața lui, decât că a lăsat un mic tratat *Despre apărarea inimii* și că a avut mulți discipoli printre cei ce formau elita spirituală a Bisericii Bizantine. Schitul în care a trăit a fost localizat pe lângă Kareya, capitala Muntelui Athos.

Am citat mai înainte fragmente din Ioan Scărarul pentru care țelul vieții isihaste era acela de a „restrânge Incorporalul în trup" și „a lega Numele lui Iisus de respirație". *Omiliile spirituale* ale lui Pseudo-Macarie orientaseră, într-adevăr, ansamblul misticii isihaste în acest sens: trupul, sufletul și spiritul sunt considerate drept un organism unic; numai păcatul a distrus această unitate, revoltând trupul împotriva spiritului, împingându-l pe acesta din urmă să cadă pradă rătăcirilor imaginare și supunând trupul tiraniei poftelor. Hristos a venit pentru a restabili unitatea compusului uman, și isihastul, prin constanta aducere aminte a Numelui lui Iisus, face să trăiască înlăuntrul lui harul mântuitor; pentru ca acest har să lucreze cu adevărat, monahul trebuie „să întoarcă spiritul în inimă", adică

să-i redea locul care a fost al său, în centrul organismului psiho-fiziologic și să reconstituie astfel armonia dintre diferitele părți care îl formează.

Aceste elemente sunt reluate de Nichifor în tratatul său, pentru a defini o serie de precepte sau de exerciții spirituale, care în mod greșit au fost identificate cu esența isihasmului; ele nu constituie de fapt — chiar și în opinia autorului lor — decât unul din aspectele secundare ale isihasmului. Opusculul se prezintă ca un florilegiu de citate hagiografice și patristice, printre care se află și un extras din *Viața Sfântului Antonie* de Sfântul Athanasie al Alexandriei, alături de citate din Macarie, Ioan Scărarul, Diadoc de Foticeea, Simeon Noul Teolog și alte texte cu caracter religios. Într-un apendice la acest florilegiu, autorul imaginează un interlocutor care îi cere să definească cu foarte mare precizie ce este „atenția" (*prosoché*) și să-i indice mijloacele prin care se ajunge la ea; risipirea spiritului nu este oare, așa cum susțineau Sfinții Părinți, cel mai mare obstacol pe care trebuie să-l treacă isihastul pentru a ajunge la Rugăciunea Continuă? Se poate să păstrezi în inima ta Numele lui Iisus, în timp ce spiritul este asaltat de percepțiile venite din lumea exterioară, în timp ce el este atras de păcat departe de locul pe care Dumnezeu i l-a desemnat, adică de inimă, de unde se poate să „reacționeze întregul organism"?

Într-un limbaj popular și fără nici o meșteșugire doctrinală, Nichifor indică interlocutorului său mijlocul tradițional prin care se pot învinge toate greutățile: să urmeze sfaturile unui duhovnic. În încheiere, el prezintă un mijloc practic pentru cazul în care interlocutorul său nu ar putea ajunge la un părinte spiritual cu experiență:

Este important să se caute un părinte spiritual sigur, care nu poate să greșească; în lecțiile sale ne va învăța cum să ne mișcăm și cum să ne

controlăm atenția... Dacă nu găsești un duhovnic sigur, invocă-l pe Dumnezeu prin căința spiritului și prin lacrimi, roagă-L fierbinte, într-o totală lepădare de sine, și fă ceea ce spun eu.

Dar mai înainte de toate, viața să-ți fie liniștită, lepădând orice grijă, să fii în pace cu toată lumea. Intră deci în camera ta și, așezându-te într-un colț, singur, cu ușa închisă, fă ceea ce-ți spun eu:

Știi că aerul inspirat nu-l eliminăm decât datorită inimii... Așa cum ți-am spus, așează-te, adună-ți spiritul, introdu-l — mă refer la spiritul tău — în nări; aceasta este calea folosită de respirație ca să ajungă în inimă. Împinge-l, forțează-l să coboare în inima ta în același timp cu aerul inspirat. Când va fi în inimă, vei vedea ce bucurie va urma; nu vei avea nimic de regretat. Asemenea unui bărbat care, întorcându-se acasă după o absență îndelungată, nu-și poate reține bucuria la regăsirea soției și a copiilor, tot așa spiritul, când se unește cu sufletul, debordează de bucurie și delicii ce nu pot fi exprimate prin cuvinte...

Apoi să știi că, în timp ce spiritul tău se află acolo, nu trebuie nici să taci, nici să rămâi nepăsător. Dar să nu ai altă preocupare, alt gând în afară de strigătul: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă!" Nici un moment de întrerupere, cu nici un preț. Această practică, ținând spiritul tău ferit de orice rătăcire, îl face de nepătruns și de neapropiat unor sugestii de-ale vrăjmașului și, în fiecare zi, îl înalță în iubirea și dorința de Dumnezeu.

Dar dacă, frate, în ciuda tuturor străduințelor tale, nu reușești să pătrunzi în tainițele inimii urmând sfaturile mele, fă cum îți spun, și, cu ajutorul lui Dumnezeu, îți vei atinge țelul. Știi că rațiunea omului își are sediul în piept. Într-adevăr, în piept noi vorbim, noi decidem, ne compunem rugăciunile și psalmii etc., fără ca buzele noastre să vorbească... După ce va fi izgonit orice gând din această rațiune (poți, nu trebuie decât să vrei), dă-i cugetarea: „Doamne Iisuse Hristoase Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă!" și forțeaz-o să strige înlăuntru aceste cuvinte, îndepărtând orice alt gând. Când, cu timpul, vei fi

devenit meșter în această practică, ea îți va deschide cu siguranță ușa inimii, așa după cum ți-am spus. (Trad. J. Gouillard, *Petite Philocalie* p. 203—205).

Nichifor concretizează astfel, cu multă precizie, rolul pe care Macarie îl hotărâse inimii în timpul rugăciunii. Metoda lui de rugăciune are la bază antropologia cu care Macarie, în linii mari, era de acord, dar care la origine este semitică: concepția biblică despre om, ca un tot psiho-fiziologic indivizibil, triumfă în spiritualitatea monastică a Bizanțului, în ciuda veacurilor de ispite dualiste neoplatonice! Asceza trupească, propusă de Nichifor derivă, într-adevăr, „din această constatare foarte simplă că orice activitate fizică are o repercusiune somatică. Trupul, într-o formă sensibilă și imperceptibilă, ia parte la fiecare tresărire a sufletului, fie că este vorba de sentimente, de gândirea abstractă, de voință sau chiar de experiențele transcendentale" (A. Bloom, *Contemplation et ascèse*, în „Etudes Carmélitaines", 1949, p. 54). Ceea ce poate fi contestat la el sunt concepțiile pur fiziologice care presupun unele dintre aceste aspecte. Această fiziologie se apropie, de altfel, mult de cea a Bibliei. „Inima este partea principală; ea deține stăpânirea trupului și în ea Creatorul a pus izvorul căldurii înnăscute; în conexiune cu plămânii, care joacă rolul de răcoritor, ea intervine în respirație și în emiterea cuvintelor" (A. Guillaumont, *Le sens du nom de coeur dans l'Antiquité*, în „Etudes Carmélitaines", 1950, p. 77). Trebuie să recunoaștem totuși că Nichifor nu-i acordă acestei fiziologii un rol esențial în spiritualitatea sa; metoda psiho-fiziologică nu este nimic mai mult decât un mijloc printre multe altele pentru a realiza „atenția" sau „apărarea inimii" care, fiind o condiție necesară în rugăciunea adevărată, nu constituie nici esența acesteia, nici scopul ei ultim. Prin aceasta, rugăciunea isihastă

creștină se deosebește radical de yoga hindusă și de dhikr-ul musulman, care sunt tehnici ce conduc la starea mistică dorită, cu un automatism mai mult sau mai puțin pronunțat. În secolul al XIII-lea, au avut loc numeroase contacte între călugării creștini și Islam: textele — *Viețile sfinților*, scrise de Filotei și de Grigorie Palamas — conțin multe mărturii în acest sens. O rugăciune adresată Cuvântului Divin, legată de respirație, era atât de răspândită în mediile musulmane, încât este imposibil de negat faptul că aceste două spiritualități nu s-au influențat reciproc. (A se vedea studiul lui L. Gardet, *Un problème de mystique comparée: la mention du Nom divin — dhikr — dans la mystique musulmane*, în „Revue Thomiste", 1952, III, p. 642—679; 1953, I, p. 197—216). Dar acest paralelism nu face decât să sublinieze contrastul dintre practica musulmană și interpretarea creștină a aceluiași fenomen psihologic: la monahii creștini — oricare ar fi fost alterările sau confuziile, inevitabile în mediile populare — rugăciunea respiratorie a devenit inseparabilă de o mistică tainică și de o teologie a harului.

Numeroase tratate spirituale bizantine din secolele al XIII-lea și al XIV-lea au recurs, în unele variante, la aceleași precepte ca și Nichifor: le găsim în *Metoda Sfintei Atenții*, operă anonimă, fals atribuită lui Simeon Noul Teolog, la Sfântul Grigorie Sinaitul, la Callist și Ignațiu Xantopoulos. Pe de altă parte, Grigorie Palamas ne spune că cele două mari personalități ale lumii religioase bizantine de la sfârșitul secolului al XIII-lea, patriarhul Athanasie I și Teolept, mitropolitul Filadelfiei, le recomandau de asemenea discipolilor lor spirituali (*Triade*, I, 2 12; II, 2 3). Indicația aceasta este dovada imensei răspândiri a spiritualității isihaste; ea ne arată

adevăratul caracter al acesteia din urmă: nici Teolept, nici Athanasie nu au fost niște schimnici, închiși în schiturile lor, sau retrași în pustiu. Dimpotrivă, amândoi și-au legat numele de mari reforme sociale și spirituale ale societății creștine și, în toată cariera lor, s-au dovedit a fi promotorii unui spirit eclesial, comunitar și sacramental în Bizanț. În persoanele lor și în succesorii lor, isihasmul secolului al XIV-lea nu apare doar ca o mișcare mistică individuală, ci ca o reîmprospătare spirituală, fondată de tradiția patristică. În persoana unui Athanasie și în aceea a unui Teolept, mistica hristocentrică a *Rugăciunii lui Iisus* găsește astfel o dimensiune eclesială; în opera lui Grigorie Palamas, ea își va defini teologia.

Înainte de a trece la marele savant isihast, trebuie să ne oprim totuși puțin asupra aceluia care a pregătit triumful palamismului prin influența lui spirituală, nu numai în Bizanț, dar și în țările slave: Grigorie Sinaitul (1255—1346).

Originar din Asia Mică, Grigorie datorează supranumele său timpului pe care și l-a petrecut în mânăstirea Sinai, unde tradițiile Sfântului Ioan Scărarul erau vii. Biograful său, patriarhul Callist, povestește că aici el își petrecea timpul fie în rugăciune, fie studiind și că, în domeniul științei, îi întrecuse pe toți monahii de aici. Și totuși, nu la Sinai ci în Creta, unde s-a mutat, a învățat el „apărarea spiritului" și „Rugăciunea Curată" de la un monah pe nume Arsenie. La Athos, unde a plecat apoi, a ajuns foarte repede în fruntea schitului Magoula și a fost înconjurat în scurt timp de numeroși discipoli. Pe la anul 1325, monahii athoniți care trăiau în afara zidurilor ce apărau marile mânăstiri, au fost victimele incursiunilor repetate ale turcilor. Grigorie a fost nevoit să părăsească Athosul și s-a stabilit la Paroria, la granița dintre Imperiul

Bizantin și Bulgaria, în Munții Traciei, unde s-a bucurat de protecția țarului bulgar Ioan Alexandru. De la Paroria, isihasmul s-a răspândit în toate țările slave. Printre discipolii direcți sau indirecți ai Sinaitului s-au numărat viitorii artizani ai primenirii spirituale și intelectuale din țările slave: Teodosie de Târnovo, patriarhul bulgar Eutimie, Ciprian, mitropolitul de Kiev. Cu ajutorul lor isihasmul a pătruns până în Rusia, unde, în secolul al XV-lea a provocat cunoscuta mișcare a „stareților" de dincolo de Volga.

Scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul au fost foarte cunoscute de monahii ortodocși. Pătruns de preceptele „Scării" Sfântului Ioan Scărarul, Grigorie prezintă spiritualitatea Rugăciunii Curate printr-o cunoaștere adâncă a psihologiei monahilor; el exploatează în amănunt experiența acumulată de generațiile anterioare. De aici, caracterul extrem de dens, elaborat uneori, al scrierilor sale, în care mărturiile mistice se găsesc în apropiata vecinătate a sfaturilor cele mai concrete. Întreaga tradiție isihastă pare să fie condensată într-un fragment ca acesta:

Deasupra tuturor poruncilor, se află porunca care le conține pe toate: amintirea lui Dumnezeu. Amintește-ți de Domnul Dumnezeul tău în toate timpurile (Deut. 8.18). *Cu referire la această poruncă, au fost încălcate celelalte și tot prin ea au fost apărate. Uitarea, în principiu, a îndepărtat prezența lui Dumnezeu, a întunecat poruncile și a scos la iveală goliciunea omului.* (*Acrostihuri despre porunci,* trad. J. Gouillard, *Petite Philocalie,* p. 239).

Această „aducere aminte de Dumnezeu", necesară vieții adevărate, dar distrusă prin păcat, trebuie să fie restatornicită de către isihast în el însuși. Pentru aceasta el trebuie să alunge orice gând în afară de Dumnezeu.

Principiul și cauza gândurilor înseamnă, după încălcarea poruncilor, distrugerea memoriei simple și omogene. Devenind complicată și schimbăcioasă, din simplă și omogenă cum era, ea a pierdut amintirea lui Dumnezeu și puterea ei a fost distrusă.

Remediul pentru a scăpa această memorie primordială de memoria primejdioasă și păcătoasă a gândurilor, este revenirea la simplitatea inițială... Marele remediu pentru vindecarea memoriei este perseverența și neclintita aducere aminte a lui Dumnezeu prin rugăciune. (*Ibidem*, p. 240).

Savant al „liniștii desăvârșite" (*hesychia*), Grigorie Sinaitul preferă calea eremitică monahismului comunitar așa cum trăise el însuși la Sinai și cum exista el în marile mânăstiri bizantine. Rugăciunea liturgică — sau *psalmodierea* — rămâne, după părerea lui, prea exterioară ca să poată contribui prin ea însăși la restaurarea „memoriei" divine.

Tu imită-i pe aceia care psalmodiază din când în când, arareori... Psalmodierea deasă este treaba celor energici, din cauza ignoranței lor și a oboselii pe care o impune, dar nu este treaba isihaștilor care se mulțumesc să se roage la Dumnezeu în inima lor și să stea la adăpost de orice alt gând. (*Ibidem*, p. 261).

Nu toți învățații isihasmului din secolul al XIV-lea negau psalmodierea. Teolept de Filadelfia, în special, îi sfătuia cu ardoare pe discipolii săi să urmeze cu rigurozitate toate preceptele monahismului comunitar; patriarhul Filotei povestește că uimitoarea vedenie a Sfântului Antonie l-a readus pe Grigorie Palamas în mijlocul fraților spre a lua parte la rugăciunea lor comună, într-un moment când el credea că trebuie să se izoleze pentru a se cufunda cu totul în Rugăciunea Curată. Credem deci că Grigorie Sinaitul a aparținut tendinței celei mai individualiste, celei mai spiritualizante, mai fidelă lui Evagrie

Ponticul, printre insihaștii bizantini. Poate că nu este întâmplător faptul că el s-a abținut să participe la disputa dogmatică care a izbucnit în ultimii ani ai vieții sale, în jurul spiritualității monahilor. Totuși, cei mai apropiați discipoli ai săi — Callist, Marcu, David Dishypate — se vor afla cu toții alături de Palamas. De altfel, Grigorie Sinaitul nu putea decât să țină cu monahii, frații săi, în lupta care îl punea față în față cu umaniștii varlaamiți, pentru că el însuși recomanda ca rugăciunea să fie legată de respirație și cita explicit metoda Rugăciunii Trupești a lui Pseudo-Simeon. Cu tot caracterul „evagrian" al spiritualității sale, tradiția lui Macarie și a lui Simeon Noul Teolog era prea vie printre monahi ca el să nu-i rămână credincios. La el, ca și la alți scriitori isihaști ai

timpului său, regăsim pasaje în care întreaga mistică a Numelui lui Iisus, toată spiritualitatea Rugăciunii Curate sunt legate de viața tainică în Iisus Hristos. Pentru el, ca și pentru toți ceilalți, țelul vieții isihaste nu este prea deosebit de scopul propus de Sfânta Scriptură tuturor creștinilor: să devină conștienți de harul Botezului, îngăduit deja omului, dar ascuns prin păcat.

Cei mai mulți dintre noi, cad din nepăsare și deprinderi greșite în indolență și orbire și habar nu mai avem dacă mai există Dumnezeu, cine suntem, ce am devenit trecând drept fii ai lui Dumnezeu, fii ai luminii, copiii și mădularele lui Hristos. Am fost botezați la o vârstă adultă? Atunci nu percepem decât apa, nu și Duhul. Și chiar dacă am sporit în Duhul Sfânt, credem doar cu o credință moartă și nelucrătoare... De fapt, suntem carne și ne conducem după carne... Sunt două modalități spre a găsi lucrarea (energia) Duhului Sfânt, primită în mod tainic prin sfântul Botez:

a) Darul acesta ni se descoperă, în general, prin respectarea poruncilor și cu prețul unor strădanii îndelungate...

b) Duhul se face cunoscut într-o viață de supunere (unui părinte spiritual), prin invocarea metodică și neîntreruptă a Domnului Iisus, adică prin aducerea aminte de Dumnezeu. Prima, este calea cea mai lungă, a doua, cea mai scurtă, cu condiția de a fi învățat să scormonești pământul cu perseverență și curaj ca să descoperi aurul. (De la contemplation et de la prière, Ibidem, p. 241—244).

Una din preocupările principale ale Sinaitului este aceea de a-i feri pe discipolii săi de viziunile imaginare care apar nu numai datorită firii omului, ci de cele mai multe ori sunt lucrătura diavolului.

Iubitorule de Dumnezeu, fii foarte atent! Atunci când te îndeletnicești cu munca, și vezi o lumină sau un foc, înlăuntrul tău sau în exterior, sau așa-zisa imagine a lui Hristos, a îngerilor sau a sfinților,

nu o primi, ești în primejdie și poți să suferi din cauza ei! Nu-i da voie spiritului tău să născocească astfel de imagini! Toate aceste născociri exterioare nepotrivite au ca efect rătăcirea sufletului. Adevăratul principiu al rugăciunii este căldura inimii, care arde patimile, care naște bucuria și veselia în suflet, care supune inima unei iubiri adevărate și unui sentiment de plenitudine neîndoielnică. (Ibidem, p. 255—256).

Grigorie Sinaitul insistă aici pe o trăsătură esențială a tradiției mistice ortodoxe: imaginația sub toate formele voluntare și involuntare este cel mai periculos dușman al unirii cu Dumnezeu. Puterea spirituală răsăriteană se întâlnește aici, în mod foarte curios, cu raționamentul lui Simone Weil asupra imaginației, „care folosește la astuparea deschizăturilor prin care ar trece harul"... Monahii caută nu o stare subiectivă deosebită, ci un *contact obiectiv*, ale cărui efecte — căldura inimii, bucuria, sentimentul de plenitudine — sunt reale, dar esențialmente deosebite de sentimentele subiective corespondente, pentru că fac cunoscută prezența lui Dumnezeu și nu o stare sufletească.

Atingem aici punctul precis în care isihasmul apare cu toată claritatea, nu numai ca o școală de spiritualitate, dar și ca o doctrină, ce nu poate fi despărțită de spiritualitate. Acum însă vom vorbi despre teologul isihasmului, Sfântul Grigorie Palamas.

Grigorie Palamas, teolog al isihasmului

Anii de început

Născut în anul 1296, din părinți nobili, originari din Asia Mică și emigrați la Constantinopol din cauza invaziei turcești, tânărul Palamas a fost crescut la curtea împăratului Andronic II Paleologul. Prieten al scriitorilor și al savanților, el însuși intelectual fin, dar politician mediocru, Andronic a fost cel mai pios dintre suveranii bizantini ai acestei epoci târzii. Prieten umil și supus al severului patriarh Athanasie I, el realizează, mai bine decât mulți alții, la Constantinopol, teocrația ideală, care constituia, în principiu, Imperiul Bizantin, și care era reprezentată simbolic pe mozaicul din secolul al IX-lea aflat pe „ușa împărătească", în nartex-ul Sfintei Sofia: împăratul creștin, rege al pământului, prosternat înaintea lui Hristos-Pantocrator, Înțelepciunea Întrupată și Împăratul ceresc. Atmosfera de la curtea bizantină din jurul anului 1300 este bine redată de biografia lui Palamas; el povestește cum tatăl său, aflându-se în Senat și fiind interpelat de împărat privitor la o afacere de stat, nu auzise întrebarea pentru că era cufundat în

Rugăciunea Minții. Respectându-i momentul de rugăciune, Andronic renunță să-l mai consulte.

Studiile profane urmate de Grigorie până la vârsta de aproximativ douăzeci de ani, în special *trivium*[*] și *quadrivium*[**] clasice, i-au dat posibilitatea unei cunoașteri destul de elevate a lui Aristotel. Aceste studii nu au cuprins și filosofia lui Platon, a cărei metafizică era considerată în mediile tradiționaliste bizantine, ca incompatibilă cu creștinismul și, din acest motiv, exclusă din programul normal de studii profane. În mai multe rânduri, Palamas vorbește despre logica aristotelică ca despre un simplu exercițiu, o metodă de a gândi comodă și conformă cu legea, pentru un creștin. Cât despre Platon, doctrina sa metafizică implică, după Palamas, o alegere, o angajare intelectuală: el se mândrește cu faptul că a refuzat acest angajament.

În jurul anului 1316, Grigorie hotărăște brusc să-și împlinească vocația monahică, pe care și-o descoperise datorită frecventării monahilor eminenți din Constantinopol. Teolept de Filadelfia l-a inițiat în special în *Rugăciunea Curată*. În zadar împăratul i-a promis un viitor strălucit: Grigorie s-a hotărât să părăsească lumea, rezolvând în spirit medieval și bizantin problemele familiale care apăruseră în calea lui: rămas, încă din copilărie orfan de tată (care, înainte de a muri, îmbrăcase haina monahală), Grigorie avea în grijă pe mama sa, două surori, doi frați și mulți servitori; el le propune tuturor să intre în mânăstire. Mama, cele două surori și cei mai mulți dintre servitori intră astfel în diferite mânăstiri din capitală; cât despre

[*] *trivium*: ciclu școlar (în Evul Mediu) care cuprindea studierea gramaticii, dialecticii și retoricii;

[**] *quadrivium*: ciclu școlar (în Evul Mediu) care cuprindea studierea „celor patru arte matematice": aritmetica, muzica, geometria și astronomia.

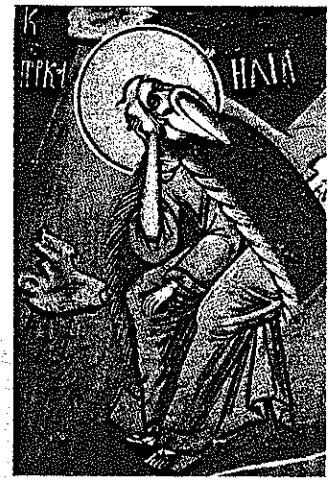
cei trei băieți, aceștia o pornesc împreună, pe jos, pe drumul ce ducea la Muntele Athos.

Timp de douăzeci de ani, Grigorie va duce aici o viață monahală care, în secolul al XIV-lea, nu era deosebită de aceea ce poate fi văzută și astăzi la „Muntele Sfânt".

Mânăstirile de la Athos nu sunt dintre cele mai vechi din Răsărit. „Marea Lavră" a fost fondată abia în secolul al X-lea de Sfântul Athanasie; în secolele următoare, multe alte fundații mari mânăstirești au luat naștere aici și ansamblul a fost grupat într-un fel de federație, sub conducerea unui *protos*, care prezida consiliul superiorilor din diferite mânăstiri. Alte asemenea federații existau deja — la Muntele Olimp, la Muntele Sfântul Auxențiu —, dar o dată cu invazia turcilor în Asia Mică, Athos-ul capătă o importanță unică, accentuată în special de caracterul său multinațional: sârbii, bulgarii, georgienii (sau „iberii"), rușii au trimis aici călugări, care uneori intrau în marile mânăstiri grecești, alteori își constituiau propriile fundații. Până în secolul al XIII-lea, la Muntele Athos exista o mânăstire latină, a „amalfiților" (călugării proveneau aproape toți din orașul italian Amalfi). Ruinele ei stau și astăzi mărturie a vechimii unității în asceză și rugăciune a Răsăritului și Apusului.

În secolul al XIV-lea, Athos-ul era centrul monahismului ortodox. El era, de asemenea, un centru intelectual, ale cărui biblioteci inepuizabile constituie și astăzi o dovadă în sprijinul acestei afirmații. Anii petrecuți aici de viitorul savant isihast, nu au fost pentru el doar o școală duhovnicească, ci și prilejul de a căpăta o vastă cunoaștere a literaturii patristice și o profundă experiență în problemele vieții de mânăstire. La Athos, de-a lungul istoriei sale, tradiția monahismului

comunitar sau „cenobitic" era în conflict cu eremitismul sau isihasmul. În Răsărit, cele două tradiții au coexistat dintotdeauna și ambele au rădăcini adânci în manifestările egiptene ale monahismului creștin. Cenobitismul, introdus la Athos în secolul al X-lea de Sfântul Athanasie, este acea formă de viață monahală pe care Sfântul Benedict o va răspândi în Apus; voturile castității, supunerii și sărăciei sunt îndeplinite într-o comunitate puternică, bine organizată; regulile foarte stricte definesc cu precizie cele mai mici detalii ale vieții monahului, rugăciunea liturgică, supunerea față de superiorul mânăstirii, renunțarea totală la orice fel de bun personal, constituie elementele esențiale ale vieții monahale. Eremitismul, practicat începând cu Sfântul Antonie din Egipt de mulți asceți răsăriteni, din contră, lasă monahului deplina libertate de a-și urma calea spre perfecțiune: eremiții sau isihaști se considerau, de altfel, adevărații *monahi*, în sensul etimologic, primar al acestui termen (din grecescul *monos*, „singur"). Dacă castitatea rămânea, evident, caracteristica esențială a spiritualităților, ei înțelegeau în cu totul alt fel decât cenobiții voturile supunerii și sărăciei: nu superiorul, ci un monah cu experiență, *ales în mod liber* era stăpânul spiritual absolut; iar bunurile materiale, nu numai că erau încredințate comunității — care de multe ori era foarte bogată și le putea garanta monahilor o viață confortabilă, adesea chiar o viață de trândăvie — ci trebuiau chiar desființate cu totul: sărăcia căpăta astfel un aspect mai individual și mai concret. Avantajele fiecăreia din aceste două căi de îmbrățișare a vieții monahale sunt evidente; ambele comportă însă unele inconveniente și riscuri: pe de o parte, o disciplină, exterioară doar, independentă de orice spiritualitate reală, se îmbina uneori cu un anumit confort material, însoțite de nedreptăți sociale flagrante (mânăstirile cenobite, mari proprietare de



terenuri, au folosit în foarte mare măsură munca robilor); pe de altă parte, se putea ajunge la un anarhism spiritual, la individualism și la o spiritualizare excesivă a votului monahal.

După secolul al XI-lea, monahismul bizantin practica pe scară largă fuziunea dintre aceste două căi. În cele mai mari mânăstiri cenobite, spiritualitatea isihastă nu era recunoscută: în sânul disciplinei comunitare, *gerontes* (bătrânii), duhovnici și dascăli spirituali, își exercitau autoritatea în paralel cu puterea administrativă și disciplinară a superiorului. Viața lui Simeon Noul Teolog ne pune la dispoziție mai multe exemple. Și invers, isihaștii practicau adesea un gen de viață semicomunitară: câțiva călugări, grupați în jurul unui învățător, practicau împreună asceza, mergând sâmbăta și duminica la mânăstirea comunitară de care depindeau, pentru a participa la Sfânta Liturghie și a se împărtăși cu Sfintele Taine.

Această ultimă formă de viață monahală a fost practicată de Palamas la Athos. Tradiția isihastă, așa cum se constituise

ea în secolul al XIV-lea, o considera într-adevăr, ca pe o cale superioară, bazându-se în special pe autoritatea unui Ioan Moschos (*Păşune duhovnicească*, cap. 4 şi 5). De altfel, Palamas critica isihasmul extremist, mai ales atunci când ducea la disprețul față de viața liturgică. În această atmosferă a trăit Palamas în marile comunități de la Muntele Athos.

Timp de trei ani, cei trei frați au trăit în jurul mânăstirii Vatoped, sub conducerea unui isihast ce se numea Nicodim și care venise la Athos de la Muntele Sfântul Auxențiu, un alt centru mânăstiresc important al secolelor XIII și XIV. Dar, după moartea prematură a fratelui său mai mic, Teodosie, urmată la scurt timp de moartea lui Nicodim, Grigorie cu celălalt frate al său, Macarie, au străbătut Peninsula athonită și s-au instalat la Marea Lavră a Sfântului Athanasie, mânăstire ce se bucura, în sânul Federației athonite, de întâietatea dată de vechimea și de autoritatea ei. „Lavra" îi va fi lui Palamas casa-mamă pentru tot restul vieții.

Viitorul savant isihast a început prin a intra în comunitatea mânăstirii și a fost chiar numit cantor de către egumenul său. După trei ani, el s-a retras la schitul Glossia și aici și-a ales ca părinte duhovnicesc pe eminentul monah ce se numea Grigorie. Permanentele incursiuni ale piraților turci, din cauza cărora sufereau în special micile comunități monahice, care nu se aflau la adăpostul unor ziduri — ziduri care dau și astăzi mânăstirilor athonite aspectul unor adevărate fortărețe — au distrus acest schit. Palamas, urmat de un grup de monahi, a hotărât: să meargă în Țara Sfântă și în Sinai. În ciuda cuceririi musulmane, astfel de călătorii se făceau în mod curent mai ales de călugări. Ei învățau să cunoască, mai bine decât alții, condițiile de viață relativ bune pe care musulmanii le garantaseră pe atunci creștinilor și chiar se arătau deschiși față de

unele curente spirituale ale Islamului: metoda psiho-fizică de rugăciune constituie în special, după cum am văzut, o mărturie a acestei osmoze spirituale practicată în principal de monahismul popular.

Cu toate acestea, Palamas a fost împiedicat să-și realizeze planul. El a rămas câtva timp la Tessalonic, unde a făcut parte dintr-un fel de cerc spiritual al cărui principal inițiator era Isidor, discipolul lui Grigorie Sinaitul și viitor patriarh al Constantinopolului. Activitățile acestui cerc erau multiple și cuprindeau medii foarte diferite: ca și Simeon Noul Teolog, ca și Teolept din Filadelfia, Isidor și Grigorie nu considerau spiritualitatea isihastă ca pe un apanaj exclusiv al monahilor. Ei încercau să răspândească dincolo de zidurile mânăstirilor practica Rugăciunii lui Iisus, care, după părerea lor, era cel mai bun mijloc pentru ca harul Botezului să devină real și eficace.

La Tessalonic, în jurul anului 1326, la vârsta de treizeci de ani, Grigorie a fost hirotonit preot. El a fondat atunci, lângă Verria, un schit al cărui conducător a devenit; timp de cinci ani, el a practicat aici o asceză extrem de riguroasă: cinci zile pe săptămână stătea într-o izolare totală; sâmbăta și duminica, venea în mijlocul fraților pentru a sărbători Sfânta Euharistie și pentru a sta de vorbă cu ei. Șederea lui la Verria a fost întreruptă de o scurtă călătorie la Constantinopol, prilejuită de moartea mamei sale. Le va lua pe cele două surori ale sale, călugărițe la Constantinopol, și le va instala într-o mânăstire din Verria.

În anul 1331, el se întoarce la Athos, deoarece incursiunile sârbești devastau mereu regiunea Verria. Ca loc de reședință el și-a ales sihăstria Sfântul Sava, în apropiere de Marea Lavră. Monahii arată și astăzi locul pe care se afla această sihăstrie, loc pe care a fost ridicată mai târziu o capelă: Sfântul Sava stă

povârnit deasupra mânăstirii, agățat parcă pe flancul abrupt al Muntelui Athos. Ca să ajungă aici este nevoie cam de o oră de mers greu, pe o cărare de munte. Palamas a continuat să ducă aici același mod de viață pe care îl adoptase la Verria: izolat în cursul săptămânii, el cobora la mânăstire pentru sărbătorile liturgice. Să observăm chiar de acum, acest remarcabil echilibru între spiritualitatea personală și rugăciunea colectivă pe care isihasmul din secolul al XIV-lea a știut să-l găsească și care va determina în mare măsură gândirea teologică a lui Palamas.

Șederea lui Grigorie la Sfântul Sava a fost întreruptă între anii 1335 și 1336, pentru o perioadă scurtă: autoritățile athonite l-au numit atunci superiorul unei mari mânăstiri, Espigmenou, situată în nordul peninsulei, mânăstire care, în secolul al XIV-lea, număra circa două sute de monahi. Zelul reformator al tânărului părinte superior a dat naștere la unele certuri cu monahii de acolo. Atunci Palamas s-a întors la Sfântul Sava: și aici aveau să-l aștepte alte neplăceri.

Controversa cu Varlaam și Achindin

Nu ne vom opri prea mult asupra episoadelor pur istorice ale acestei dispute celebre, al cărei final a decis destinul ulterior al creștinismului răsăritean. Iată care sunt principalele ei etape:

Un grec din Calabria, sosește cam pe la anul 1330 la Constantinopol și își câștigă aici destul de repede faima de savant și filosof. Scrierile sale de astronomie și de logică se

răspândesc în Bizanț. Ioan Cantacuzino, „Marele logofăt" — un fel de prim-ministru — pe lângă Andronic III, îi încredințează o catedră la Universitatea Imperială, unde Varlaam comentează în fața discipolilor săi scrierile lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, acest personaj misterios din secolul al V-lea, care se ascunde sub numele atenianului convertit de Sfântul Pavel. Scrierile lui Dionisie, foarte răspândite în Răsărit, erau cunoscute, de asemenea, și în Apus, de când, în anul 827, împăratul bizantin Mihail cel Gângav îi trimisese textul lui Ludovic cel Pios; prețiosul manuscris se găsește și astăzi la Biblioteca Națională: este scrierea grecească cel mai des citată de filosofii latini ai Evului Mediu. În anii 1333—1334, filosoful calabrez devine purtătorul de cuvânt al Bisericii Grecești la întrevederea cu cei doi teologi dominicani trimiși de Papa în Răsărit pentru a pregăti Unirea Bisericilor. În anul 1339, tot lui îi este încredințată o misiune secretă pe lângă Benedict XII, la Avignon. Desigur, nici un străin nu ar fi meritat o cinste atât de mare din partea guvernului bizantin, dacă nu ar fi dat dovezi de fidelitate față de ortodoxie și de interesele Imperiului. Într-adevăr, Varlaam făcuse publice dintotdeauna convingerile sale ortodoxe: din „dragoste față de adevărata credință" părăsise el Italia, unde grecii, chiar dacă voiau sau nu, erau uniți cu Roma. El revenea, astfel, la credința strămoșilor.

Neînțelegerile nu au întârziat să apară totuși, atunci când s-a declarat teolog. Varlaam crescuse și se formase la început într-o Italie în care spiritul Renașterii începea deja să clocotească. Mediile umaniste pe care le frecventase aici căutau să se elibereze de disciplina intelectuală pe care Evul Mediu o stabilise și al cărui simbol și realizare, pe plan teologic, era școala tomistă. Succesul lui Guillaume d'Ockham în Occident, în secolul al XIV-lea, are la bază dorința de emancipare a

cugetării umane față de „autoritățile" medievale, o emancipare care până la urmă trebuia să aducă Reforma Protestantă. Nu știm dacă Varlaam a cunoscut direct filosofia nominalistă a lui d'Ockham; în orice caz, chiar din primele eseuri teologice, îndreptate împotriva teologiei latine, care pentru el se identifica cu teologia lui Thoma, în numele nominalismului, el infirma pretenția latinilor de a-l „cunoaște" pe Dumnezeu și de a „demonstra" purcederea Sfântului Duh de la Fiul. Gândirea teologică a Răsăritului creștin îl atrage în primul rând datorită „apofatismului" ei, adică a afirmației constante că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Într-adevăr, nu este întâmplător faptul că Varlaam se consacră cu atâta râvnă tălmăcirii lui Dionisie Areopagitul, acest savant oriental al teologiei apofatice, a cărui autoritate era recunoscută și în Occident. La Dionisie, Varlaam găsește fundamentul metafizic al Unirii Bisericilor: atâta timp cât Dumnezeu nu poate fi cunoscut, ce rost mai au discuțiile asupra purcederii Sfântului Duh? Grecii afirmă că Sfântul Duh purcede numai de la Tatăl; latinii, în apărarea adaosului făcut de ei în secolul al VII-lea la Credo (filioque), răspund că Sfântul Duh purcede și de la Fiul. Și de o parte și de cealaltă nu este vorba aici decât de o prezumpție, mai ales din partea latinilor:

Thoma, și oricine ar gândi ca el, consideră că toate lucrurile care nu sunt accesibile minții nici nu există; dar noi credem că această opinie vine de la un suflet care nu este necunoscut vreunui demon orgolios și răutăcios; căci cea mai mare parte a lucrurilor divine scapă cunoașterii umane. (Texte în manuscris, *Paris, gr. 1278,* fol. 137; trad. J. Meyendorff, în „L'Église et les Églises", II., Chèvetogne, 1955, p. 53).

Acest agnoticism nominalist, pe care Varlaam l-a îndreptat mai întâi împotriva latinilor, s-a izbit de criticile

sihaștrilor de la Sfântul Sava. Din locul său retras de la Athos, Palamas a trimis scrisoare după scrisoare la Constantinopol și la Tessalonic, adresându-se fie unuia dintre vechii lui discipoli, Achindin, fie direct filosoful calabrez. Dumnezeu nu poate fi cunoscut, dar El nu se revelează? Hristos, întrupându-se, nu a acordat oamenilor o cunoaștere supranaturală, deosebită de orice cunoaștere rațională, dar absolut reală, mult mai reală decât orice cunoaștere filosofică? Vàrlaam, care scăpase, în Apus, de realismul intelectual al scolasticii thomiste, se lovea așadar, în Răsărit, de realismul mistic al monahilor.

Spirit curios, filosoful calabrez a căutat să-i cunoască mai îndeaproape pe noii săi adversari. La Tessalonic, la Constantinopol, el a trăit câtva timp în sihăstriile isihaste. Aici a descoperit forma cea mai populară a metodei psiho-fizice de rugăciune, care contrasta profund cu obișnuințele lui umaniste și cu convingerile sale de filosof îmbibat de spiritualismul platonic.

Am fost inițiat de ei, scrie Varlaam, în niște monstruozități și doctrine absurde, pe care un om nu le poate enunța cu demnitate, dacă are minte sau măcar puțină rațiune, în produsele unei credințe eronate și ale unei imaginații îndrăznețe. Ei mi-au explicat învățătura lor despre uimitoarele separări și despre unirile minții cu sufletul, despre legăturile pe care demonii le au cu acesta din urmă, despre diferențele care există între luminile roșii și albe, despre intrările și ieșirile inteligibile care se produc prin intermediul nărilor în timpul respirației, despre scuturile care se adună în jurul ombilicului și, în sfârșit, despre unirea Domnului nostru cu sufletul, care are loc în interiorul ombilicului în mod simțit, în deplină certitudine a inimii. („Scrisoarea V către Ignațiu", ed. G. Schiró, în „Barlaam Calabro", *Epistole Grecești*, Palermo, 1954, p. 323—324).

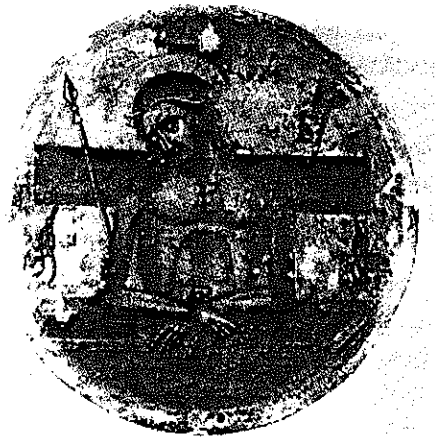
Este greu să discernem în acest fragment ceea ce constituie un ecou direct al tratatului lui Nichifor Monahul *Despre apărarea inimii* sau al „Metodei" lui Pseudo-Simeon și ceea ce este devierea populară a preceptelor lor, sau mai mult o interpretare ironică dată de însuși Varlaam. În orice caz, filosoful calabrez ia în serios descoperirea sa și el i-a asimilat pe monahii isihaști cu ereticii mesalieni sau bogomili, foarte răspândiți în vremea aceea în Balcani. Varlaam a îndreptat împotriva lor o întreagă serie de tratate polemice sau, renunțând la orice încărcătură superficială privitoare la practicile lor spirituale — interpretarea acestor practici a fost, de altfel, imediat dezmințită de Palamas — el dezvoltă doctrina sa asupra cunoașterii lui Dumnezeu, concepția despre rugăciune și despre mistică. În aceste tratate, Varlaam arată cu claritate tot ceea ce în Răsărit putea confirma intelectualismul și nominalismul său și în special teologia negativă a lui Pseudo-Dionisie și mistica spiritualistă a lui Evagrie. El a accentuat acuzația pe care o lansase, chiar de la început, împotriva monahilor, aceea de mesalianism: cu adevărat, ei pretind că văd esența dumnezeiască cu ochii trupești! Parcă îl auzim vorbind pe Evagrie atunci când citim unele pasaje din Varlaam:

Acela care se silește în rugăciune trebuie să aibă liniștea deplină a simțurilor sale și să omoare complet partea pătimașă a sufletului, pentru a nu activa nici una dintre puterile ei; de asemenea, orice activitate comună a sufletului și a trupului, căci fiecare dintre aceste activități este un obstacol în calea rugăciunii mai ales în măsura în care participă la vreun efort fizic, naște plăcere sau supărare; este vorba în special de cel mai slab și mai nesocotit dintre simțuri, pipăitul. (Citat de Palamas, în *Triade*, II, 2, § 4, ed. Meyendorff, în „Spiciegium Sacrum Lovaniense", Louvain, 1959, p. 324).

Monahii pretind că-l văd pe Însuși Dumnezeu, dar viziunea directă a lui Dumnezeu este imposibilă!

Dacă ei consimt să spună, scrie Varlaam, că lumina inteligibilă și materială despre care vorbesc este Dumnezeu Însuși și dacă, în același timp, ei continuă să recunoască că El este absolut invizibil și inaccesibil simțurilor, ei se găsesc în fața unei alternative: declarând că văd această lumină, ei trebuie să o considere fie ca un înger, fie ca esența însăși a minții, atunci când, curățat de patimi și de ignoranță, cugetul se vede pe sine și, în sine, Îl vede pe Dumnezeu în propria lui imagine. Dacă lumina despre care vorbesc se identifică cu una dintre aceste două realități, trebuie să considerăm cugetarea lor drept perfect corectă și conformă cu tradiția creștină; dar dacă ei spun că această lumină nu este nici esența supranaturală, nici o esență îngerească, nici spiritul însuși, dar pe care spiritul îl contemplă ca pe un alt ipostas, nu știu, în ceea ce mă privește, ce este această lumină, dar știu că ea nu există. (Citat *Ibidem*, II, 3 § 7, p. 400—402).

Plecând de la aceste scrieri ale filosofului calabrez, Grigorie Palamas redactează, în sihăstria sa de la Sfântul Sava, apoi la Tessalonic, faimoasele sale *Triade întru apărarea sfinților isihaști*. Aceste texte foarte importante fac pentru prima dată o sinteză teologică a spiritualității monahismului răsăritean. Atacurile lui Varlaam au dat Bisericii Ortodoxe ocazia să precizeze, prin graiul unui purtător de cuvânt în care ea se recunoaște, locul isihasmului în raport cu dogmele ei centrale referitoare la păcat, Întrupare, Înviere și harul Sfintelor Taine. Prin aceasta, ea face chiar o triere necesară în tradiția anterioară, eliminând elementele clar heterogene spiritualității sale proprii — în special spiritualismul neoplatonic — integrând practicile și doctrinele care își puteau găsi loc într-o concepție biblică și creștină despre Dumnezeu și despre om.



În sfârșit, pentru a răspunde acuzației de mesalianism, lansată de Varlaam, care reproșa monahilor că „văd esența dumnezeiască cu ochii trupești", sinoadele bizantine din secolul al XIV-lea ratifică distincția palamită dintre esența divină și energii.

Avizul favorabil dat de Biserică teologiei lui Grigorie Palamas a avut loc în mai multe etape. Luptele politice interne care sfâșiau Imperiul Paleologilor clătinat deja, au făcut ca deciziile definitive să întârzie cu câțiva ani.

Primul document oficial — sau semi-oficial — care a fost publicat împotriva lui Varlaam este „Tomul Hagioretic" compus chiar de Grigorie Palamas și semnat de egumenii și monahii de la Sfântul Munte *(hagios oros)* al Athos-ului, reuniți în Synaxe la Protaton-ul din Karya. Astfel, întregul monahism athonit a luat poziție contra umanismului nominalist al lui Varlaam și a recunoscut în persoana lui Grigorie Palamas pe

purtătorul lui de cuvânt autorizat. În „Tomul" său, așa cum făcuse și în *Triade*, Palamas reașază mistica creștină în planul divin al mânăstirii. Dumnezeu se face cu adevărat vizibil, pentru că, în Biserică, Împărăția viitoare este anticipată în mod real, așa cum Hristos se făcea cunoscut dinainte drepților din Vechea Lege. Iată începutul acestui text capital:

Doctrinele care astăzi constituie o moștenire comună, care sunt cunoscute de toți și anunțate deschis, nu erau, sub legea mozaică, decât niște mistere, accesibile cu anticipație doar în viziunile profeților. Pe de altă parte, avuțiile anunțate de sfinți pentru veacurile viitoare, constituiau tainele societății evanghelice, căci Duhul îi face pe sfinți vrednici pentru primirea unor astfel de viziuni, și ei le văd dinainte, ca pe niște premise.

Sfințenia creștină este deci esențialmente de natură profetică: profeții Vechiului Testament cunoșteau și vesteau prima venire a lui Iisus Hristos; profeții Legii celei Noi cunosc și vestesc slăvita Parusie a Domnului; ei împlinesc zălogul primit de fiecare creștin în timpul Botezului și fac cunoscută, nu numai prin ceea ce spun, dar și prin viața lor, Taina Mântuirii. Funcția aceasta profetică aparține îndeosebi monahilor, adică acelora atacați de Varlaam:

Într-adevăr, unii dintre ei au fost inițiați prin experiență: toți aceia care au lăsat la o parte bucuria bunurilor materiale, slava deșartă și plăcerile păcătoase ale trupului și au preferat viața evanghelică și care, în plus, și-au consolidat acest abandon al lumii printr-o supunere față de cei ajunși la vârsta adultă trăind în Hristos; neavând nici o altă grijă în afară de ei înșiși, printr-o stare de veghe aspră și prin rugăciune curată, înălțați până la Dumnezeu printr-o unire mistică și suprainteleciuală cu El, ei au fost inițiați în cele ce depășesc mintea omenească.

Alții au fost inițiați datorită respectului, încrederii și dragostei ce le-au arătat unor astfel de oameni... Acest har îndumnezeitor al lui Dumnezeu este necreat, veșnic și purcede de la Dumnezeu Cel fără de sfârșit, declară Sfântul Maxim vorbind despre Melchisedec...

„Aceasta este învățătura Scrierilor Sfinte; aceasta este tradiția Sfinților Părinți; aceasta este umila noastră experiență. Constatând că preacucernicul monah Grigorie Palamas, fratele nostru, a scris aceasta pentru apărarea sfinților isihaști, noi declarăm că scrierile sale sunt riguros conforme cu tradiția sfinților... (P. G., CL, 1225—1230).

Această declarație categorică a monahilor athoniți a fost hotărâtoare în continuarea disputei.

Două sinoade reunite succesiv în iunie și august 1341, au pronunțat, de la amvonul catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol, condamnarea filosofului calabrez. Speranțele acestuia de a descoperi în Răsărit patria elenismului antic nu s-au realizat; talentul său de umanist și convingerile sale platonice au găsit o mai largă audiență în Apus. El a preferat deci să se întoarcă în Italia. Aici a fost numit episcop de Gerasa; și-a petrecut bătrânețea dând lecții de greacă lui Petrarca. În persoana lui Varlaam, Biserica Bizantină a condamnat spiritul Renașterii.

Scurta carieră bizantină a filosofului calabrez nu ar fi fost posibilă dacă ideile lui nu ar fi găsit o audiență, cel puțin în parte favorabilă, în unele medii sociale. *Nominalismul** pe care Varlaam îl împinsese până la concluziile extreme, corespundea convingerilor intime ale unor umaniști bizantini destul de

* Nominalism (sau terminism) = Doctrină filosofică după care conceptul nu este decât un nume și care susține că în mod efectiv nu există decât indivizii la care trimit aceste nume (termeni).

numeroși. De foarte multă vreme, elita intelectuală a Răsăritului creștin trecea printr-o criză internă, ascunsă bine de cadrul rigid al moravurilor bizantine și de credința exterioară față de dogmele celor „șapte sinoade ecumenice", pe care intelectualii trebuiau să le mărturisească public. Încă din secolul al IX-lea, în spatele acestei fațade de aparentă coeziune, exista o opoziție constantă între promotorii elenismului profan, care urmăreau să restaureze tradiția filosofică a neoplatonismului, dându-i o autonomie cât se putea de mare față de

dogma creștină și apărătorii unei spiritualități și a unei teologii care se dorea pur creștină, independentă față de filosofii Antichității. Un occidental se va întreba poate dacă aici ar fi putut fi izvorul unui conflict. Cele două tendințe nu puteau coexista, lăsând fiecăreia dintre ele domeniul teologic și filosofic propriu, separat de celălalt? Această fracționare, admisă de Occident în Evul Mediu, nu putea fi acceptată de cei din Răsărit. Pe de o parte, neoplatonismul care îi atrăgea pe umaniștii din Bizanț era esențialmente un sistem religios și implica deci o anume competență în domeniul teologiei; pe de altă parte, adversarii elenismului profan moșteniseră de la Părinții greci un sistem de gândire care nu putea lăsa nici o activitate în afara experienței — neapărat creștine — a vieții lui Iisus Hristos: filosofia nu era deci pentru ei un domeniu autonom, în care gândirea omenească să se poată exersa în cadrul principiilor necreștine. Într-adevăr, am văzut că, chiar în sânul tradiției isihaste, triumfase, încetul cu încetul, o concepție monistă asupra omului care, decăzut și nemuritor, în întregul lui, era chemat cu inima și cu trupul său, încă de pe pământ, la îndumnezeirea finală.

În fața conflictului dintre aceste două tendințe, Biserica a adoptat adeseori, din secolul al IX-lea până în secolul al XIV-lea, o atitudine statică, determinată de conservatorismul formal al unei teologii oficiale. O mare parte a bizantinilor lor credeau — și cea mai mare parte a enoriașilor erau simpli figuranți, în special după pacea ce-i fusese adusă Bisericii de victoria Ortodoxiei asupra iconoclasmului, în 843 — că Tradiția căpătase expresia definitivă în însăși formulele celor șapte sinoade ecumenice; în consecință, era suficient să le repeți pe acestea pentru a fi în deplină siguranță doctrinală. Tradiția patristică părea nemișcată, precum portretele Sfinților

Părinți de pe splendidele mozaicuri din bisericile bizantine. Fiind această „teologie repetată", Biserica se mulțumea doar să-i condamne pe umaniști, atunci când aceștia întreceau măsura și încercau să încropească o nouă sinteză între elenism și Evanghelie, care urma să o înlocuiască pe aceea a Sfinților Părinți. Așa a fost condamnat, în secolul al XI-lea, filosoful Ioan Italos, din cauza ideilor sale platoniciene; de atunci în fiecare an, în ziua de Duminica Ortodoxiei (prima duminică din Postul Mare), în biserici era aruncată anatema asupra acelora „care considerau ideile lui Platon ca fiind reale" și asupra acelora „care se îndeletniceau cu studii profane, nu numai ca o formă de exercițiu a minții, ci însușindu-și opiniile ușuratice" ale filosofilor. Dar, pe de altă parte, un Simeon Noul Teolog a avut și el necazuri cu autoritățile bisericești, foarte suspicioase în privința misticii sale, care se detașa puțin de formulele fixate.

În cadrul acestei crize lente a gândirii religioase bizantine, s-a desfășurat disputa dintre Varlaam și Palamas, care a pus pentru prima oară problema în mod tranșant, în toată amploarea ei. Desfășurarea și încheierea acestei dispute au determinat istoria ulterioară a Bisericii de Răsărit: dacă, cu adevărat, aceasta rămăsese pasivă în fața avântului nominalismului, nu este nici o îndoială că adevăratul uragan de idei noi aduse de Timpurile Moderne, rupând cadrele societății medievale, ar fi împins-o într-o criză la fel cu cea prin care a trecut Apusul creștin, adică la neo-păgânismul Renașterii, la Reforma Bisericii, în conformitate cu noua filosofie nominalistă.

Geniul creator al lui Palamas s-a lovit totuși, chiar după plecarea lui Varlaam în Italia, de un număr mare de adversari, care erau recrutați dintre umaniști și dintre apărătorii unei

„teologii de repetiție". Poate că această opoziție nu s-ar fi manifestat pe față după victoria obținută de Palamas în iunie-august 1341, dacă împrejurările politice nu ar fi fost favorabile. Nu putem intra acum în detaliile absolut „bizantine" ale unei situații politice extrem de complicate. Ne vom mulțumi să facem doar o schemă istorică scurtă, pentru a trece la un rezumat general al doctrinei lui Palamas.

Achindin, monah de origine bulgară și vechi discipol al lui Palamas la Athos, adoptase o atitudine ambiguă în privința celor doi protagoniști. El încerca să aibă un rol de arbitru, refuzând să pună problema în toată amploarea ei. Achindin făcea parte din grupul de conservatori „formali", care credeau că simpla repetiție a vechilor formule trebuia să fie suficientă în cazul acesta. În luna august 1341 a fost condamnat și el. Dar cum el acceptase să semneze o formulă vagă de căință, a fost evitată menționarea numelui său în deciziile sinodale. Reintrarea lui în scenă a fost provocată de lupta dintre două clanuri politice.

Împăratul Andronic III Paleologul, care prezidase sinodul din luna iunie, a murit la patru zile după încheierea dezbaterilor, fără să fi semnat hotărârile. Din cauză că fiul său, Ioan V, era minor, regența i-a fost încredințată Annei de Savoia; împărăteasa nu a reușit să păstreze echilibrul politic între cele două partide care constituiau anturajul său și care aveau în frunte, pe de o parte, pe patriarhul *Ioan Calecas* și pe Marele Duce Alexie Apocaucos și, pe de altă parte, Marele Logofăt Ioan Cantacuzino, mâna dreaptă a lui Andronic III și adevăratul stăpân al imperiului. Sinodul din august a fost prezidat de acesta din urmă, care l-a condamnat pe Achindin (fără să-i menționeze numele) și a publicat „Tomul sinodal".

În august 1341, în urma unei lovituri de stat neașteptate, condusă de patriarh și de Marele Duce, Cantacuzino și-a pierdut funcțiile. El s-a revoltat atunci împotriva Curții și s-a lansat într-un război civil împotriva guvernării Annei de Savoia, război care a durat mai bine de cinci ani. Până la urmă, Ioan Cantacuzino a ajuns pe tronul imperial (februarie 1347). În ceea ce îl privește, Palamas a condamnat lovitura de stat care distrusese echilibrul politic al imperiului. Rămânând credincios împărătesei Anna, el a refuzat să fie garantul politicii patriarhului. În primăvara anului 1343, acesta din urmă a ordonat arestarea lui Palamas pe motiv pur politic. Dar, pentru a-l lovi și mai puternic, patriarhul a hotărât să-i intenteze un proces pentru erezie. La cererea înaltului prelat, Achindin a publicat câteva dovezi împotriva lui Palamas, la care acesta, în temniță fiind, nu a renunțat să-i răspundă.

În anul 1344, Ioan Calecas, cu puterea dată de funcția sa, a făcut cunoscută excomunicarea lui Palamas și a partizanilor săi și l-a hirotonit pe Achindin. Aceste măsuri au stat la baza dizgrației în care a căzut patriarhul. Anna de Savoia s-a desolidarizat de acuzele teologice lansate împotriva lui Palamas, în care ea vedea un adversar politic de temut, dar pe care îl venera ca teolog și om al Bisericii. La începutul anului 1347, ea a convocat un sinod care l-a scos din funcție pe patriarh.

A doua zi, Ioan Cantacuzino a intrat în capitala imperiului, și apoi a prezidat o serie de sinoade favorabile lui Palamas. În luna mai 1347, savantul isihast a fost uns arhiepiscop al Tessalonicului. Cel mai important sinod s-a reunit în iulie 1351 și l-a condamnat pe ultimul adversar al lui Palamas, filosoful Nichifor Gregoras. *Tomul sinodal*, publicat de acest sinod, constituie manifestul oficial prin care Biserica Ortodoxă a aprobat doctrina lui Palamas. Hotărârile sinodului au fost

întărite, în decursul secolului al XIV-lea, de alte sinoade locale. Conținutul lor a fost reprodus în *Synodicon-ul Ortodoxiei* și a fost reluat, de atunci încoace, de cărțile liturgice.

În scaunul episcopal din marea metropolă macedoneană, Grigorie Palamas a desfășurat un zel pastoral remarcabil în cele mai diferite domenii. Omiliile sale sunt cea mai bună dovadă în acest sens. Tessalonicul era, în secolul al XIV-lea, teatrul unei adevărate revoluții sociale. Geloasă din cauza unei oarecare independențe pe care și-o câștigase, după modelul orașelor italiene, în urma revoltei „zeloților" împotriva nobililor, metropola a adoptat cu destulă reticență un arhiepiscop numit de puterea centrală de la Constantinopol. Fidel liniei politice pe care o adoptase și care avea ca țel menținerea unității imperiului în mâinile unui singur om în stare să realizeze acest deziderat, care era Cantacuzino, Grigorie Palamas a știut cum să se impună tessalonicienilor. Predica sa este de multe ori violentă, îndreptată împotriva nedreptăților sociale, adevăratele cauze ale nemulțumirii tessalonicienilor. Dar, în ciuda acestui aspect mereu activ pe care savantul isihast îl manifesta față de evenimentele politice ale timpului său, predicile sale, remarcabile prin simplitatea lor, nu sunt niciodată lipsite de conținut teologic, având în centru Taina lui Hristos.

Ultimii ani ai lui Grigorie Palamas au fost marcați de un eveniment neașteptat: în timpul unei călătorii pe mare de la Tessalonic la Constantinopol, galera care îl purta pe arhiepiscop a căzut în mâinile turcilor. Călătorii au fost nevoiți să rămână aproape un an în Asia Mică, care era deja ocupată de turci. Scrisorile lui Palamas și documentele referitoare la captivitatea sa, sunt revelatoare în mai multe privințe. Pe de o parte, se constată atitudinea extrem de tolerantă a turcilor față de creștini — ocupați sau captivi — și, pe de altă parte,

interesul deosebit pe care arhiepiscopul prizonier îl arată față de islam, discutând amical cu fiul emirului Orkhan, și dorind chiar „să vină mai repede ziua în care să ne înțelegem între noi..." În aceste texte, se simte deja că eminentul reprezentant al Bisericii Bizantine, cu toată fidelitatea arătată față de Imperiul Bizantin, distinge cu precizie interesele politice și misiunea proprie Bisericii... Isihasmul bizantin, cu hristocentrismul său, cu absolutismul său religios, pregătea astfel providențiala supraviețuire a creștinismului răsăritean sub o dominație musulmană de aproape patru sute de ani...

Palamas a murit la 27 noiembrie 1359, în centrul său episcopal. În anul 1368, a fost canonizat de către patriarhul ecumenic Filotei, vechiul său discipol și prieten. Grigorie Palamas rămâne până astăzi cel mai venerat sfânt din Tessalonic, după Sfântul Dimitrie, patronul orașului.

O teologie a isihasmului

În persoana lui Varlaam, monahii bizantini găseau, pentru prima oară, un adversar care le opunea un sistem doctrinal, punând în discuție însuși fundamentul misticii isihaste. Ei erau astfel obligați să-și prezinte propria doctrină și să o apere. Cu siguranță, aceasta a fost o încercare crucială, iar deznodământul ei demonstrează cât de înrădăcinați erau isihaștii din secolul al XIV-lea în tradiția Părinților greci și în Biserica Primară. Întreaga operă a lui Palamas se prezintă, într-adevăr, ca o integrare într-o gândire creștină obiectivă, biblică, fondată pe o erudiție patristică foarte largă, pe tradiția mistică care merge în timp până la Evagrie și Macarie. Una sau alta dintre manifestările subiective ale acestei tradiții, una sau alta dintre practicile contestabile — în special metoda lui Nichifor — puteau face obiectul unor neînțelegeri. La Palamas, acestea găsesc o interpretare categorică, bazată pe viața lui Iisus Hristos în sânul comunității bisericești. Întreaga istorie a isihasmului găsește astfel o împlinire organică, care îl integrează în mod intim în tradiția Bisericii.

Poziția lui Varlaam era fundamentată pe două postulate:

1. Postulatul aristotelic referitor la faptul că orice cunoaștere, inclusiv cunoașterea lui Dumnezeu, are la bază percepția sau „experiența" simțurilor.

2. Un postulat neoplatonic, bazat, de asemenea, pe scriitorii creștini — în special Pseudo-Dionisie — după care Dumnezeu este dincolo de experiența sensibilă și, din această cauză, incognoscibil; după Varlaam, orice fel de cunoaștere a lui Dumnezeu nu poate fi decât indirectă: ea se realizează prin

ființa omenească supusă simțurilor; chiar și cunoașterea mistică nu poate fi decât „simbolic" reală.

În jurul acestor postulate varlaamite, împrumutate de la filosofii greci, se va înnoda întreaga controversă.

Palamas recunoaște o anumită valoare filosofiei antice, dar numai în planul natural. Ceea ce nu putea el să recunoască în gândirea lui Varlaam, este naturalismul, care, de fapt, excludea orice intervenție directă a Duhului în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu.

Eu spun — scria el — *că printre darurile lui Dumnezeu unele sunt naturale: acestea sunt acordate tuturor, fără deosebire în fața legii, sub lege și după lege; altele sunt supranaturale, spirituale și în special tainice; eu le consider pe acestea din urmă ca fiind superioare celor dintâi, așa cum acelea care au fost considerate vrednice de înțelepciunea Duhului sunt superioare întregului sistem elenistic; de asemenea, eu spun că unul dintre darurile naturale ale lui Dumnezeu este filosofia, alături de descoperirile rațiunii umane, de știință... Accept pentru fiecare onoarea ce i se cuvine...* (*Triade*, II, 1 § 25, ed. cit., p. 274—276).

Palamas refuză totuși să acorde cel mai mic credit afirmațiilor filosofilor Antichității referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, el dezvoltă o doctrină realistă a cunoașterii supranaturale, independentă de orice experiență sensibilă, dar care a fost acordată omului prin Iisus Hristos, omului întreg — suflet și trup — care poate să acceadă încă de pe pământ la premisele îndumnezeirii ultime și ale viziunii lui Dumnezeu, nu prin forțele lui proprii, ci prin bunăvoința Duhului; savantul isihast justifică, pe scurt, metoda psiho-fizică de rugăciune, opunând spiritualismului platonic al antropologiei varlaamite, concepția biblică asupra omului, după

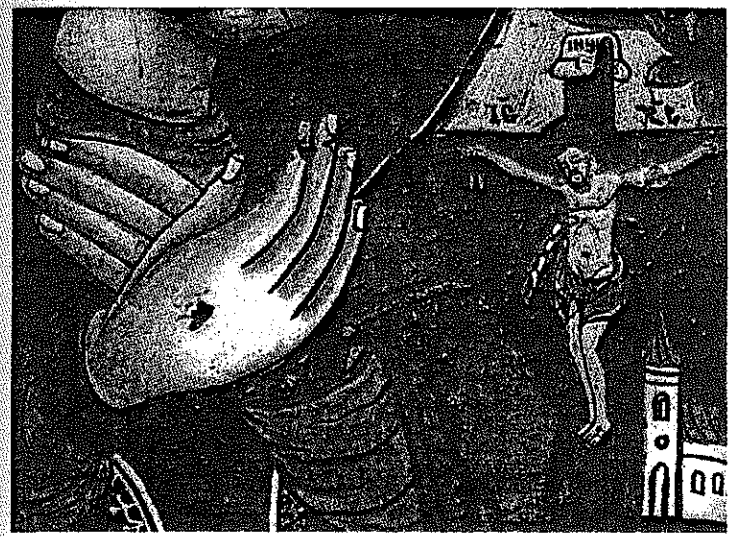
care trupul, departe de a fi o închisoare a sufletului, primește și el harul Sfintelor Taine și garanția învierii din urmă: de ce atunci să nu participe și el la *Rugăciunea Curată?*

Ne vom mulțumi să ilustrăm aici aceste afirmații esențiale ale lui Palamas prin câteva texte, extrase din *Triade întru apărarea sfinților isihaști,* care nu de mult au fost traduse și publicate pentru prima oară.

Grigorie Palamas începe întotdeauna prin a critica filosofia elenistă în ansamblul ei:

Unii oameni disprețuiesc scopul propus creștinilor, sub pretext că el este prea modest: bunurile inefabile care ne-au fost promise pentru timpul ce va să vină! Neavând drept cunoaștere decât știința experimentală, aceștia o introduc în Biserica celor ce practică înțelepciunea lui Hristos. Cei care nu posedă cunoștințe științifice, declară ei, sunt niște ignoranți și niște ființe imperfecte: toată lumea trebuie să se aplece asupra studiilor eleniste, să lase la o parte doctrinele Evangheliei (aceștia din urmă, cu adevărat, nu se leapădă în nici un chip de ignoranța științelor lor) și să se îndepărteze, fără să se sinchisească de Acela care spune: „Fiți desăvârșiți" (I Cor. 14, 20; cf. Matei, 5, 48). *„Dacă ești în Hristos ești desăvârșit"* (Filip. 3, 14—15; Col. 1, 28) *și „Căci înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți"* (I Cor. 2, 6)... *Deci, nu lepădându-te de o astfel de ignoranță, ci lepădându-te de ignoranța referitoare la Dumnezeu și dogmele divine, ignoranță care a fost interzisă de teologii noștri, refăcându-ți modul de viață în conformitate cu regulile prescrise de acești teologi, tu vei fi împlinit de înțelepciunea lui Dumnezeu.* (*Triade,* I, I, § 4: ed. Meyendorff, p. 14).

Dar nu exista o inadvertență în raționamentul lui Palamas atunci când, proclamând, la fel cu Sfântul Pavel, superioritatea harului asupra naturii, într-un mod care îl apropie foarte mult



de marele învățat occidental al harului, Sfântul Augustin, el apăra metoda psiho-fizică de rugăciune a lui Nichifor Monahul care, și astăzi, apare multora ca un fel de yoga creștină, ce ar permite în mod automat un contact cu Dumnezeu și ar face ca harul să depindă de o tehnică naturală grosieră sau, în orice caz, pur omenească?

De fapt, aceste critici ale lui Varlaam la adresa rugăciunii isihaste se bazau, ca de altfel la mulți dintre criticii moderni, pe un presupus spiritualism: acela care identifică Supranaturalul cu Imaterialul. Însuși faptul de a considera trupul omenesc ca pe un receptacul posibil al harului apărea filosofului calabrez ca un abuz intolerabil. Dimpotrivă, pentru Palamas, ca și pentru întreaga tradiție monastică legată de scrierile lui Pseudo-Macarie, lucrul acesta era de la sine înțeles, în special din momentul în care Însuși Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat la

sânul Mariei și a zidit o Biserică văzută al cărei har sfințitor poate și trebuie să îndumnezeiască omul în întregul lui, dându-i astfel garanția învierii în trup în ziua cea de pe urmă. Pe acest aspect, mai mult decât pe oricare altul, este pus accentul în controversa dintre Varlaam și Palamas: ceea ce a opus dintotdeauna Biblia elenismului, Ierusalimul Atenei, pe apostoli filosofilor, religia Întrupării și Învierii din morți față de aceea a despărțirii sufletului de trup și a nemuririi sufletului.

Vom cita aici câteva fragmente privitoare la concepția „întoarcerii în sine" recunoscută de metoda isihastă, pe care monahii o înțelegeau nu numai în sens spiritual, ci și trupesc:

În dragostea Lui nemărginită față de oameni, Fiul lui Dumnezeu nu s-a mărginit doar la unirea Ipostasului divin cu natura noastră, asumându-și un trup viu și un suflet înzestrat cu facultatea de a înțelege, ca să apară pe pământ și să trăiască cu oamenii; dar pentru că El se unește cu ipostasurile omenești ele însele — oh, miracol neasemuit! — confundându-se El Însuși cu fiecare dintre credincioși prin împărtășirea cu Sfântul Său Trup, pentru că El devine un singur

Trup cu noi (Efes. 3, 6) *și face din noi un templu al Divinității întregi — căci în însuși Trupul lui Hristos „locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii"* (Col. 2, 9) *—, cum să nu-i lumineze El pe aceia care sunt vrednici să se împărtășească din raza dumnezeiască a Trupului Său care este în noi, luminându-le sufletul, așa cum El a luminat trupurile discipolilor Săi pe Muntele Taborului? Căci atunci acest Trup, izvor al luminii Duhului, nu era încă unit cu trupurile noastre: El îi lumina din afară pe aceia care se apropiau cu vrednicie și trimitea lumina sufletului prin mijlocirea ochilor trupului; dar astăzi, pentru că El s-a confundat cu noi și trăiește în noi, El luminează sufletul chiar din lăuntrul nostru.* (*Triade*, I, 3, 38, ed.cit., p. 192).

Acest fragment evidențiază cu claritate cadrul antropologic și teologic în care se inserează, după Palamas, spiritualitatea isihastă: De la Întrupare, trupurile noastre au devenit „temple ale Duhului Sfânt care este în noi" (I Corinteni 6, 19) și aici, în trupurile noastre, trebuie să căutăm noi cu multă grijă Duhul Sfânt, în trupurile noastre sfințite prin Sfintele Taine și grefate prin Sfânta Euharistie pe Trupul lui Hristos. Astfel, Dumnezeu este în noi însine și nu în afara noastră: deci, înlăuntrul nostru vom descoperi noi lumina de pe Muntele Taborului; apostolii nu au beneficiat de această viziune decât din exterior, pentru că Hristos încă nu murise și nu înviase; dar astăzi, noi suntem cu toții într-adevăr mădularele Trupului Său, Biserica.

Mistica creștină a întoarcerii în sine are deci un sens total diferit de socraticul „Cunoaște-te pe tine însuți.".

Dacă cercetezi — scrie Palamas — *care este scopul acestui precept (al filosofilor), vei găsi un abis de nelegiuire; ei propovăduiesc metempsihoza; nu poți să te cunoști pe tine însuți, gândesc ei, și să fii credincios preceptului, fără să cunoști trupul de care ai fost legat*

altădată, locul în care a trăit acesta, ce făceai acolo, ce știai... Iată încotro îi îndreaptă pe aceia ce nu-și pot da seama de viclenia ascunsă aici, cu preceptul lor „Cunoaște-te pe tine însuți."; și, pe deasupra, ei cred că vorbesc în acord cu „Sfinții Părinți". (*Triade*, I, I, § 10, ed. cit., p. 32).

În fața criticilor calabrezului, savantul isihast pune următoarea întrebare:

Noi care, ca în niște vase de argilă, adică în trupurile noastre, purtăm lumina Tatălui în persoana lui Iisus Hristos, pentru cunoașterea slavei Duhului Sfânt, vom fi lipsiți de noblețea spiritului, dacă păstrăm propriul nostru suflet înlăuntrul trupului?" (*Triade*, I, 2 § 2, ed. cit., p. 78)

Bucuria spirituală care vine de la suflet în trup, răspunde el, nu este deloc întinată de comuniunea cu trupul, ci transformă trupul, spiritualizându-l, pentru că în clipa aceea trupul aruncă afară din el toate poftele păcătoase ale cărnii; atunci trupul nu mai trage în jos sufletul, ci se ridică o dată cu acesta, în așa fel că omul întreg devine Duh, după cum este scris: „Ce este născut din Duh, duh este". (Ioan 3, 6—8). (*Triade*, II, 2, 9, ed. cit., p. 334).

Gândirea lui Palamas reabilitează astfel materia pe care tendințele spiritualiste ale elenismului au avut mereu înclinația să o disprețuiască. El redescoperă sensul propriu al termenilor din *Noul Testament*, ca de exemplu: „Duh" (*pneuma*), „suflet" (*psyche*), „trup" (*soma*) și „carne" (*sarx*), care nu opun spiritualul materiei, ci Supranaturalul lumii create. Spiritul omenesc este tot atât de deosebit de Dumnezeu ca și trupul, iar Dumnezeu, acordându-i iertarea, mântuiește omul în întregul său, trup și suflet. Acestei mistici a neantului acceptată de spiritul elenist al lui Varlaam, Palamas îi opune Biblia:

Lui Dumnezeu trebuie să-I oferim partea arzătoare a sufletului, vie și lucrătoare, astfel încât acesta să fie o jertfă vie; același lucru l-a spus Apostolul și pentru trup: „Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu (Rom. 12,1). *Cum poate fi oferit trupul nostru viu ca o jertfă bine plăcută lui Dumnezeu? Atunci când ochii noștri au privirea blândă, ... când ei ne atrag și ne transmit îndurările din înalturi, când urechile noastre sunt atente la povățuirile dumnezeiești, nu doar pentru a le auzi, ci, după cum spune David: „pentru a-și aminti de poruncile lui Dumnezeu ca să le îndeplinească"* (Psalmi 102,18)*... când limba noastră, mâinile noastre și picioarele noastre sunt în serviciul voii dumnezeiești. Această practică a poruncilor lui Dumnezeu nu constituie o lucrare comună a sufletului și a trupului? Cum se face atunci că toate lucrările comune ale sufletului și trupului umplu sufletul de întuneric și-l orbesc (după cum spune Varlaam)?* (*Triade* II, 2 § 20, ed. cit., p. 362—364).

Se vede aici marea distanță care separă mistica isihastă de „Nirvana" hindusă. Misticul creștin caută viața nouă trăită în Hristos, o viață a ființei lui întregi, și el știe că harul Botezului și al Sfintei Euharistii i-a acordat deja viața aceasta: așa că el o caută înlăuntrul său. Iată de ce mișcarea isihastă din secolul al XIV-lea nu propovăduia în nici un fel o mistică individualistă și subiectivă, ci ea a provocat o reîmprospătare a puterii Sfintelor Taine în Biserică. Însuși Palamas vorbește despre Botez și Sfânta Euharistie afirmând că: „în aceste două Taine se găsește izbăvirea noastră întreagă, căci iconomia lui Dumnezeu-omul se află rezumată aici" (*Omilia* 60, ed. Oikonomos, p. 250). În predicile ținute la Tessalonic, Palamas propovăduiește cu fervoare respectarea îndrumărilor Bisericii referitoare la Liturghia de duminică, căci omul care disprețuiește slujba se găsește departe de Dumnezeu (*Omilia* 50) și vorbește, de asemenea, despre necesitatea împărtășirii cât de deasă, aproape zilnice (*Omilia 38*).

Drept consecință necesară a antropologiei și misticii sale hristocentrice, Palamas devine promotorul unei concepții despre Istorie care îl opune încă o dată elenismului păgân și face din el un renovator al spiritului biblic. S-ar părea că se inspiră din celebrul mozaic din secolul al IX-lea care îl copleșea în catedrala Sfânta Sofia atunci când își rostea predicile: Hristos s-a ridicat la cer, dar o inscripție aduce aminte cuvintele pe care îngerii le adresaseră discipolilor: „Bărbați galileieni, de ce stați privind la cer? Acest Iisus care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer." (Fapte 1, 11). Hristos Cel înălțat este Hristos Cel de la a doua venire. O spiritualitate fondată pe două fapte istorice — un fapt trecut: Întruparea Cuvântului și un fapt ce va să vină: învierea trupească din ziua cea de pe urmă — nu poate, într-adevăr, să ignore Istoria, așa cum a făcut Antichitatea greacă care, după expresia lui O. Cullmann, concepea fericirea într-un mod „spațial", pentru că „se definea printr-un aici și un dincolo"; pe când pentru Biblie, fericirea este întotdeauna condiționată de „prezent" și de „viitor" (*Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel — Paris, 1947, p. 36—37). Într-adevăr, creștinul nu caută să se elibereze de Istorie, pentru că el nu caută să desfacă sufletul de trup, ci el cunoaște scopul și sensul Istoriei. El deține în el însuși garanția tainică a Împărăției ce va să vină și întreaga lui viață constă în a împlini cu precizie, pe cât de deplin posibil, această garanție, cu scopul de a face cunoscută, încă de pe pământ, fericirea promisă celor aleși.

Această perspectivă eshatologică a gândirii palamite este necesară pentru a înțelege fondul teologiei sale și pildele la care a recurs el pentru a o exprima. De exemplu, isihaștii vorbeau mereu de lumina „taborică" pentru a semnala experiența lor privitoare la Dumnezeu: realitatea divină care se face cunoscută sfinților era, după ei, identică cu lumina care le-a apărut discipolilor Mântuitorului în timpul Schimbării Sale la Față de pe Muntele Taborului. O asemenea identificare li se părea justificată nu numai cu valoare de simbol, ci și ca o modalitate perfect reală: tradiția patristică este cu adevărat unanimă în interpretarea relatării evanghelice a Schimbării la Față ca o anticipare a Celei de a doua Veniri a Domnului. Or, această a doua Venire a Domnului constituie pentru creștini o realitate vie în viața lui tainică și în experiența lui spirituală: Împărăția ce va să vină este deja „înlăuntrul nostru" așteptând să se facă cunoscută în ziua din urmă. Această „eshatologie împlinită" nu reprezintă oare tema esențială a eclesiologiei și a spiritualității neo-testamentare? Aici este „cunoașterea supraraională" pe care Palamas o opune raționalismului filosofului calabrez.

Această cunoaștere suprarațională, scrie el, *este comună tuturor acelora care au crezut în Hristos... Hristos va veni întru slava Tatălui și... drepții vor străluci precum soarele* (Matei 13,43); *ei vor fi lumină și vor vedea lumina, spectacol plăcut și sfânt, ce aparține doar sufletului purificat; această lumină strălucește astăzi doar în parte, ca o garanție, pentru aceia care, fără zbucium, au depășit tot ceea ce este blestemat și, prin rugăciunea curată și imaterială, tot ceea ce este pur; dar, în ziua aceea, ea îi va îndumnezei în mod vizibil pe fiii Învierii* (Luca 20, 36) *care se bucură de veșnicie și slavă și o strălucire dumnezeiască* (*Triade*, II, 3 § 66).

După cum scria Palamas într-un fragment pe care l-am citat mai înainte, diferența dintre apostoli, cei care au urcat cu Iisus pe Muntele Taborului, și creștinii de astăzi constă în aceea că Petru, Iacob și Ioan au văzut lumina „din afară", ca pe

un obiect ce a apărut în mod supranatural în fața ochilor lor trupești, pe când creștinii, găsindu-se după moartea și Învierea Mântuitorului într-o unitate tainică cu El, contemplează lumina chiar dinlăuntrul lor. Ei pot deci fructifica darul primit, pot să-i recunoască categoric caracterul dumnezeiesc, pot să-L întâlnească pe Dumnezeu Însuși. Acesta este, în mod deosebit, scopul urmărit de monahi, care apar astfel ca niște noi profeți în cadrul Legii celei Noi.

Natura profetică a monahismului îi conferă o responsabilitate specială pentru întreaga Biserică și nu numai pentru mântuirea individuală a monahilor. Fără a se substitui preoției ierarhice, apărători ai tradiției și ai structurii tainice a Bisericii, monahii pot avea un rol important în exprimarea adevărului revelat, în măsura în care adevărul și sfințenia sunt realități inseparabile. Această concepție cu privire la funcțiile eclesiale ale monahismului și al rolului său profetic în istoria mântuirii, l-a făcut pe Palamas să iasă din izolarea sa athonită, să se lanseze în controverse dogmatice și să ia parte activă la viața politică și socială a timpului său.

În fața nominalismului varlaamit, gândirea palamită apare ca o afirmație solemnă a imanenței divine în Istorie și în om. Dumnezeu nu se face cunoscut lumii numai „prin creaturi", ci și direct, prin Iisus Hristos.

Noi L-am cunoscut cu toții pe Fiul prin vocea Tatălui Care din înalturi ne anunța această învățătură (Matei 3, 16—17), *iar Sfântul Duh, lumina de nespus ea însăși, ne-a arătat că vedem pe Cel Prea Iubit al Tatălui; Fiul Însuși ne-a făcut cunoscut Numele Tatălui și a promis, urcându-se la Cer, că ne va trimite Duhul Sfânt ca să rămână cu noi pentru totdeauna* (Ioan 14, 16); *Duhul Sfânt însuși a coborât și a rămas în noi, ne-a vestit și ne-a învățat întregul adevăr* (Ioan 16, 13). *Cum s-ar putea atunci ca noi să-L cunoaștem pe Dumnezeu doar prin creaturile Sale?... Acela care nu are experiența căsătoriei, nu cunoaște intimitatea lui Dumnezeu cu Biserica, pentru că el nu poate stabili analogii cu experiența lui? Îi vei sfătui atunci să scape de feciorie pentru a ajunge cunoașterea lui Dumnezeu de care vorbești? Vei fi confundat cu Pavel care, nefiind căsătorit, a proclamat primul: „Taina aceasta este mare, în comparație cu Hristos și Biserica".* (*Triade*, II, 3 § 29, ed. cit., p. 612—613).

Dumnezeu se lasă să fie cunoscut față către față și nu prin ghicitori (*Numerele* 12,8), *El îi iubește pe aceia care sunt vrednici de această iubire, la fel cum sufletul este legat de trup ca de propriile lui mădulare; El se unește cu ei până acolo încât vine să se sălășluiască întru totul în ei, așa încât, la rândul lor și ei sălășluiesc în întregime în El, iar prin Fiul, Duhul Sfânt se răspândește din belșug asupra noastră* (Tit. 3, 6), *fără ca să fi fost creat pentru aceasta.* (*Triade* I, II, § 29, ed. cit., p. 612—613).

Acest caracter pe deplin real al viziunii lui Dumnezeu de către sfinți se exprimă, la Grigorie Palamas, prin afirmația după care harul, revelator al lui Dumnezeu, este necreat, precum lumina care a strălucit în fața discipolilor pe Muntele Taborului. În terminologia palamită, ca și în aceea a Sfinților Părinți greci, caracterul necreat Îl deosebește esențial pe Dumnezeu de creatură. Condiția proprie a ființelor este starea de creatură și, atunci când ele transcend propriul lor domeniu comunicând cu Dumnezeu, ele participă la o viață necreată. Teologia răsăriteană nu a recurs niciodată la ideea unui „supranatural creat": ceea ce caută creștinul, ceea ce îi dă Dumnezeu prin harul Său sfinților, este viața dumnezeiască necreată, îndumnezeirea. După Grigorie Palamas, cunoașterea lui Dumnezeu nu este doar o cunoaștere care să presupună în mod necesar o anumită exteriorizare între subiectul cunoașterii și obiectul cunoscut, ci o unire în lumina necreată; omul nu are, într-adevăr, nici o facultate capabilă să-L vadă pe Dumnezeu și, dacă are o viziune, acest lucru este posibil pentru că Însuși Dumnezeu, în atotputernicia Lui, se unește cu omul și-l face să împărtășească cunoașterea pe care o are despre el însuși. Vorbind despre această facultate supranaturală pe care ne-o acordă prezența Duhului Sfânt pentru a-L putea vedea pe Dumnezeu, Grigorie Palamas scrie:

Pentru că această putere nu are un alt mijloc de acțiune, ea despărțindu-se de toate celelalte ființe, devine ea însăși în întregime lumină și se asimilează cu ceea ce vede: ea se unește fără să se amestece, lumină fiind. Dacă se privește pe sine, vede lumina; dacă privește obiectul viziunii sale, este tot lumină; și dacă privește mijlocul folosit de ea pentru a vedea și aici tot lumină este; în aceasta constă unirea; ca toate să fie una, în așa fel încât acela să nu poată deosebi nici mijlocul, nici scopul, nici esența, ci doar să aibă conștiința că este lumină și să

vadă o lumină distinctă de orice creatură. (*Triade*, II, 3 § 36; ed. cit., p. 458—460).

Ceea ce înțelege să exprime într-un fragment ca acesta nu diferă de ideea biblică după care omul primește în Hristos puterea de „a fi duh" (Ioan 3, 6).

Participând la Însuși Dumnezeu, la Duhul Său necreat, omul devine el însuși Dumnezeu. Așa cum spunea Sfântul Apostol Pavel, „nu el trăiește, ci Hristos trăiește în el".

Afirmând astfel deplina realitate a îndumnezeirii omului, Palamas s-a lovit, la Varlaam, de acuzația de „mesalianism". Una dintre ereziile condamnate de Biserica Bizantină la „mesalieni" sau „bogomili", consta în pretenția acestor eretici „de a vedea esența divină cu ochii trupești". Savantul isihast a recurs atunci la deosebirea ce se impune între esența divină și energiile Sale, deosebire ale cărei elemente principale se găseau deja la Sfântul Grigorie de Nyssa și la Maxim Mărturisitorul.

„A-L vedea pe Dumnezeu față în față" nu însemna pentru Grigorie Palamas „să vezi esența divină", căci Dumnezeu Cel „supraesențial" nu putea în nici un fel să fie identificat cu nici un concept creat, și mai ales cu esența ca și concept filosofic.

Atunci când Dumnezeu vorbea cu Moise, El nu a zis: „Eu sunt esența", ci „Eu sunt Acela care este" (Exod *3, 14*). *Deci nu Acela care este provine din esență, ci esența provine din Acela care este, căci Acela care este cuprinde în El Ființa întreagă.* (*Triade*, III, 2 § 12, *ed. cit.*, p. 664—665).

Dumnezeul creștinilor, Acela din Biblie, este un Dumnezeu viu; dar El este, de asemenea, transcendent oricărei creaturi. Chiar și atunci când El se face cunoscut, rămâne incognoscibil în esența Sa, căci o revelație a esenței divine L-ar

pune pe Dumnezeu la nivelul creaturilor și ar face din om un „Dumnezeu prin natură". Orice revelație, orice participare, orice îndumnezeire este deci un act liber al lui Dumnezeu Cel viu: o energie dumnezeiască. Dar Dumnezeu Însuși nu se identifică în totalitate cu acest act; El rămâne deasupra acestuia chiar dacă se lasă cunoscut în întregime; Dumnezeu stăpânește creatura și îi împărtășește propria Sa viață, dar creatura nu-L poate stăpâni pe Dumnezeu, care rămâne întotdeauna singurul Lucrător. Or, să cunoști esența divină, ar însemna să-L stăpânești pe Dumnezeu. Scopul urmărit de Grigorie Palamas în teologia sa, este de a pune în acord două lucruri ce par contradictorii, dar care, împreună, fac parte integrantă din tradiția patristică:

1. Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos este o revelație totală care stabilește între om și Dumnezeu o intimitate și o unitate pe care Sfântul Pavel o descrie prin imaginea Trupului unic și-i dă omului viziunea „face à face".

2. Dumnezeu este incognoscibil prin natură.

Este clar că aceste două adevăruri nu se pot împăca în sistemul unei filosofii esențialiste. Astfel, Grigorie Palamas ia drept punct de plecare existența dumnezeiască, devenită accesibilă în experiența creștină; el stabilește, între actul revelat divin — energia — și esența incognoscibilă, deosebire care, după el, nu rupe unitatea ființei divine, pentru că, Dumnezeu este prezent în întregime în esență și în energie. Nu putem dezvolta aici aspectul culminant al teologiei palamite, ci am vrea doar să subliniem că formularea pe care a dat-o astfel cugetării sale, nu este produsul unei speculații abstracte, ci un mijloc de exprimare, în fața nominalismului umaniștilor bizantini, a tainei îndumnezeirii în realitatea ei cea mai profundă. Iată un text deosebit de important în această privință:

Pentru că putem participa la Dumnezeu și pentru că esența supraesențială a lui Dumnezeu este total imparticipabilă, există ceva între esența imparticipabilă și participanți care le dă acestora posibilitatea să participe la Dumnezeu. Dacă înlături ceea ce există între Imparticipabil și participanți — oh, ce gol! — te separi de Dumnezeu, distrugând legătura și stabilind o prăpastie enormă, de netrecut între Dumnezeu, pe de o parte, creația și cârmuirea creaturilor, pe de altă parte. Atunci trebuie să căutăm un alt Dumnezeu care să nu aibă în El Însuși propriul Său scop, energia Sa proprie și propria Sa îndumnezeire; să fie un Dumnezeu bun — căci în felul acesta nu-i va fi de ajuns să existe doar pentru a se contempla pe Sine — nu numai perfect, ci depășind orice limite; astfel, atunci când va voi, în bunătatea Sa, să facă binele, îl va putea face; El nu va fi doar nemișcat, ci se va pune în mișcare; va fi astfel prezent pentru toți cu manifestările Sale și cu energiile Sale creatoare providențiale. Într-un cuvânt, trebuie să ne găsim un Dumnezeu care să fie participabil într-un fel sau altul, așa încât participând la aceasta fiecare din noi să primească, în felul caracteristic și prin analogie de participare, existența, viața și îndumnezeirea. (*Triade*, III, 2 § 24, ed.cit., p. 686—687).

Dumnezeul incognoscibil al lui Varlaam nu poate să aibă o existență reală și, de altfel, de ce ar fi venit Hristos, dacă Dumnezeu rămânea în afara atingerii umane?

La obiecția filosofului, după care el ar fi introdus un „Dumnezeu secund" și „inferior" pe lângă Unicul Dumnezeu, Palamas va răspunde, neobosit, că multitudinea manifestărilor divine nu poate dăuna unității lui Dumnezeu, căci Dumnezeu depășește categoriile de întreg și părți. Rămânând incognoscibil în esența Sa, El se descoperă în întregime în *fiecare* energie, ca un Dumnezeu viu.

Bunătatea nu este o parte din Dumnezeu, iar Înțelepciunea o altă parte, Măreția sau Providența — altele, ci El în întregime este Bunătate,

Înțelepciune, în întregime Providență și în întregime Măreție; fiind Unic, El nu se împarte, ci El posedă în natura Lui pe fiecare dintre aceste energii și se face cunoscut în întregime prin prezența Sa și prin acțiunea Sa în fiecare în mod unic, simplu și nedespărțit. (*Dialog între un ortodox și un varlaamit,* inedit, *Coisl.* 100, fol. 55).

Teologia palamită constituie astfel o integrare dogmatică a tradiției isihaste, în măsura în care, pe de o parte, ea afirmă fundamentul exclusiv hristocentric și sfințitor al „îndumnezeirii" și în care, pe de altă parte, ea menține caracterul integral inabordabil al esenței dumnezeiești. Aceste două aspecte ale gândirii creștine constituie de altfel axiomele patristicii grecești. Originalitatea lui Grigorie Palamas rezidă numai în claritatea cu care a pus și a rezolvat problema: ceea ce, pentru o gândire rațională, nu este decât o dilemă insolubilă și absurdă, sub pana lui a devenit expresia cea mai adecvată a Misterului dumnezeiesc. Dumnezeu este, în același timp Esența inabordabilă —pentru că numai Creatorul și numai Necreatul, revelându-se numai acolo unde El o dorește și în măsura decisă de El — și Dumnezeu Cel Viu Care a vrut să se reveleze deplin omului prin Fiul Său și să-i acorde omului propria Sa existență necreată.

Adversarii lui Palamas i-au reproșat faptul că a introdus în Dumnezeu o dualitate: dacă energia este diferită de esență, nu înseamnă că există doi Dumnezei? La această obiecție, Palamas și discipolii săi au adus afirmația conform căreia Dumnezeu, în virtutea simplității ființei Sale, se găsește prezent întreg și total în esența și în energiile Sale. Palamas rezolva astfel, într-un mod autentic creștin, problema legăturii necesare între Absolutul dumnezeiesc și lume. Platon concepuse acestă legătură —acest *metaxu* — ca pe o lume ideală,

având o existență proprie, pentru care lumea văzută nu ar fi decât o reflectare. Platonismul, profund inconciliabil cu concepția biblică asupra creației *ex nihilo*, a constituit cea mai puternică ispită pentru gândirea creștină răsăriteană de la Origen încoace; se poate spune că doar o dată cu Palamas această ispită a fost definitiv depășită. Între Dumnezeu și creaturile Sale nu există realitate autonomă, dar Dumnezeu Însuși, printr-o liberă condescendență, constituie această realitate. După expresia Sfântului Maxim, El „se multiplică", pentru a se face accesibil mulțimii de ființe. Energiile divine nu constituie deci niște „lucruri", diferite de un „lucru" suprem care ar fi esența lui Dumnezeu. Harul-creator, mântuitor și sfințitor nu este un obiect cu care Dumnezeu ar gratifica creaturile Sale, ci însăși manifestarea Celui Viu.

Deci, ceea ce îl opunea pe Palamas adversarilor săi era o filosofie esențialistă al cărui promotor devenise și care nu putea concepe realitatea biblică a unui Dumnezeu transcendent și Viu în același timp. Acestei filosofii esențialiste, savantul isihast îi punea în față un personalism existențial, în special prin aplicarea conceptului „simplității" divine nu la esența, ci la Ființa lui Dumnezeu care se manifestă, în același timp, în esența și în actele libere — sau energiile — lui Dumnezeu. Astfel, originalitatea palamismului față de concepția esențialistă a lui Dumnezeu, nu constă în a *adăuga* Ființei divine o realitate străină — energiile — ci în a-L gândi pe Dumnezeu într-un mod existențial, menținând absoluta Sa transcendență.

Gândirea lui Palamas se exprimă cu mare claritate atunci când vorbește despre Dumnezeu ca despre un subiect lucrător: El se simte mai aproape de realitate atunci când încearcă, în mod mai mult sau mai puțin fericit, să conceptualizeze gândirea sa în relațiile filosofice care, fără doar și poate, au

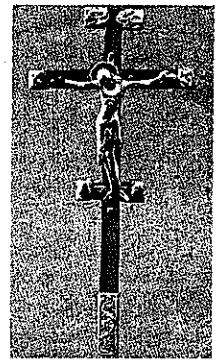
tendința să-L considere pe Dumnezeu ca pe un obiect de cunoaștere, pe când Dumnezeu nu poate deveni un obiect pentru om, El fiind unicul Lucrător în actul cunoașterii. Nici chiar deosebirea dintre esență și energii nu-I poate fi impusă, dar El, în atotputernicia Lui și în îngăduința Lui voită, își impune un mod de existență cu adevărat variat.

Dumnezeu, scrie Palamas, *în nesfârșita Sa bunătate față de noi, fiind transcendent tuturor lucrurilor, de necunoscut și de neîmpărtășit, consimte să devină participant la inteligența noastră și vizibil în mod invizibil în puterea Sa supraesențială și nedespărțită.* (*Triade,* I, 3 § 10, ed. cit., p. 128).

Pentru a încheia, vom cita un fragment dintr-o predică de Crăciun a unuia dintre cei mai mari teologi ortodocși al secolului al XIX-lea, mitropolitul Filaret al Moscovei, care mărturisește, în termeni foarte asemănători cu cei folosiți de savantul isihast, permanența acestei teologii în sânul Bisericii de Răsărit: „Dumnezeu se bucură de veșnicia măreției slavei Sale... Slava este revelația, manifestarea, reflectarea, veșmântul perfecțiunii interioare. Dumnezeu se revelează Lui Însuși în veșnicie prin generația externă a Fiului Său consubstanțial; în acest fel, unitatea Sa, în Sfânta Treime strălucește de o slavă esențială, nepieritoare, imuabilă. Dumnezeu-Tatăl este Tatăl slavei (Efes.1, 17); Fiul lui Dumnezeu este splendoarea Slavei Sale (Evrei 1,3) și El a avut slava în Tatăl Său înainte ca lumea să fi existat (Ioan 17,5); la fel, Duhul Tatălui este Duh de slavă (I Petru, 4,14). În această slavă proprie, intrinsecă, Dumnezeu trăiește într-o fericire perfectă, deasupra oricărei slave, fără să aibă nevoie de vreun martor, fără să poată admite vreo împărtire. Dar, așa cum, în bunătatea și în dragostea Sa nesfârșită El hotărăște să împărtășească fericirea Sa, să-Și facă participanți

preafericiți ai slavei Sale, tot așa El face să apară perfecțiunile Sale nesfârșite și acestea ies la lumină în creaturile Sale. Slava Sa se face cunoscută în puterile cerești, se reflectă în om, îmbracă măreția lumii văzute; El o dă, aceia pe care El îi face participanți o primesc, ea se întoarce la El; în acest circuit perpetuu, ca să spunem așa, al slavei dumnezeiești constă viața preafericită, fericirea creaturilor...

„De când divinitatea a existat în umanitate, toate darurile puterii divine ce sunt spre viață și spre bună cucernicie ne-au fost dăruite (II Petru 1, 3); din acest motiv, infirmitatea noastră va fi împlinită de forța divină, minciuna va fi ștearsă de adevărul dumnezeiesc, tenebrele noastre vor fi luminate de lumina divină. Iată, aceasta este slăvita taină și slava tainică a zilei acesteia! Slujitorii cerești ai luminii au văzut înaintea noastră începutul slavei acesteia și imediat ei ne-au vestit-o, exclamând: „Slavă lui Dumnezeu din cerurile cele preaînalte!" Zorii slavei au trecut și acum suntem în miezul slavei acesteia: fie ca slava noastră să crească și ea; fie ca și ea să se înalțe spre locuitorii cerurilor!" (*Culegere de Predici și Discursuri ale Eminenței Sale, Mgr. Filaret,* traduse din lb. rusă de A. Serpinet, I, Paris, 1866, p. 3—4, 8—9).



Isihasmul după Grigorie Palamas

În Răsăritul creștin
din secolul al XII-lea până în zilele noastre

Grigorie Palamas nu a fost singurul învățat al misticii în Bizanțul secolului al XIV-lea. Alături de el se profilează atrăgătoarea personalitate a lui Grigorie Sinaitul. Am vorbit mai înainte despre acest monah auster care nu s-a exprimat în disputa doctrinală a lui Palamas cu Varlaam și emulii săi; el a contribuit la răspândirea misticii isihaste în țările vorbitoare de limbi slave, stabilindu-se în Bulgaria. Pe planul strict al spiritualității, influența lui a fost chiar mai mare decât a lui Palamas. Opusculele sale despre rugăciune, se prezintă ca un Regulament detaliat al isihasmului: precepte nenumărate, bazate pe observația minuțioasă a stărilor psihice ale monahului, alături de unele prescrieri referitoare la *Rugăciunea Curată* și la metoda psiho-fizică a lui Nichifor Monahul. Sub condeiul lui Grigorie Sinaitul, tradiția isihastă devine un adevărat sistem care răspândește, în același timp, elementele misticii speculative și intelectualiste a lui Evagrie, profetismul lui Simeon Noul Teolog și spiritualitatea inimii care ajunge în

timp până la Macarie. Această sistematizare a spiritualității isihaste la Grigorie Sinaitul va face mai utilă și mai ușoară în același timp integrarea teologiei palamite.

Nu se știe nimic despre relațiile care ar fi putut exista între Grigorie Sinaitul și Palamas, cu toate că amândoi au trăit la Athos în același timp. Lipsa oricărei informații în această privință ne poate face să gândim că a fost o oarecare rivalitate între cele două tendințe pe care ei le reprezentau. În orice caz, această divergență între cei doi Maeștri, dacă a existat cu adevărat, nu a influențat cu nimic pe discipolii lor: Marcu, Isidor, Callist și alții, care au făcut parte din anturajul Sinaitului au devenit protagoniștii cei mai zeloși ai teologiei palamite, la Constantinopol. Cât despre discipolii săi bulgari, ei confirmă, prin patriarhul de la Târnovo, deciziile Sinodului Constantinopolitan din anul 1351. Astfel, codul teologic stabilit de Palamas și confirmat de Biserică a fost adoptat de întreaga tradiție isihastă.

În păturile largi ale monahismului bizantin, *Rugăciunea Curată* s-a identificat pe deplin cu *Rugăciunea lui Iisus* și cu mistica Cuvântului. Metoda lui Nichifor, devenită foarte răspândită, a jucat doar un rol auxiliar în spiritualitatea isihastă, supraadăugându-se regulilor liturgice ale comunităților monahale, le-a completat și le-a îmbogățit pe acestea din urmă, dar nu a avut absolut deloc intenția să le înlocuiască. În această privință, vom cita un fragment foarte răspândit în secolele care au urmat: *Centuria* lui Callist și Ignațiu Xantopoulos, doi călugări athoniți din a doua jumătate a secolului al XIV-lea:

Principiul oricărei activități bineplăcute lui Dumnezeu este invocarea, plină de credință, a Cuvântului Mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos. El ne-o spune: «... fără Mine voi nu puteți face nimic» (Ioan 15, 5). *Urmează pacea, căci trebuie să te rogi, spune El,*

„fără de mânie și fără de șovăire" (I Timotei 2, 8); *dragostea creștinească, apoi, pentru că Dumnezeu este iubire și acela care rămâne în iubire, acela rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el* (I Ioan 4, 16). *Pacea și dragostea nu fac doar rugăciunea bineplăcută lui Dumnezeu dar, la rândul lor, ele iau naștere din rugăciune, așa cum, razele dumnezeiești prin ele cresc și se sfârșesc...*

Ni se pare bun și deosebit de folositor să expunem mai întâi o metodă naturală a preafericitului Nichifor care se referă la pătrunderea în inimă prin intermediul inspirației și care contribuie într-o oarecare măsură la reculegerea minții... Dar înainte de aceasta, mai exact înainte de orice altceva, numai cu ajutorul harului dumnezeiesc sufletul ajunge la sfârșitul acestei lupte. Harul dumnezeiesc încoronează invocația lui Iisus Hristos sub formă de monolog, făcută cu o credință vie, în toată curățenia, fără răgaz, prin inimă. Nu este vorba, pur și simplu, de metoda naturală a respirației practicată într-un loc liniștit și întunecat! Oh, nu! Sfinții Părinți, inventând această metodă, nu au avut în vedere decât un auxiliar, dacă pot spune așa, pentru reculegerea spiritului, pentru a-l readuce la sine însuși din lipsa lui de atenție obișnuită și a-i oferi atenția...

Să știi, frate, că toate metodele, regulile și exercițiile nu au altă origine și altă explicație decât neputința noastră de a ne ruga în inima noastră în curăție și fără ca atenția noastră să fie perturbată. Atunci când, prin bunăvoința și prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, am reușit să ajungem la acestea, atunci lepădăm pluralitatea, diversitatea și diviziunea și ne unim imediat, în afara oricărei vorbiri, cu Acela Unul, cu Simplul și cu Acela Care unifică. (Trad. J. Gouillard, *Petite Philocalie*, p. 288—292)".

Victoria palamismului a avut o mare influență asupra teologiei bizantine, eliberând-o de „repetiția conservatoare" și angajând-o definitiv pe calea unui realism biblic și tainic, tradițional în Răsărit, dar amenințat de valul umanismului

nominalist. În această privință, personalitatea lui Nicolae Cabasila constituie un exemplu edificator.

Sub protecția împăratului Ioan Cantacuzino (1347–1350), Nicolae Cabasila începuse o carieră de umanist și diplomat. Alături de Cantacuzino și de Dimitrie Cydones, el făcea parte dintr-un cerc de literați, pasionați de Antichitatea greacă și se părea că totul îl împingea pe tărâmul adversarilor palamismului. Cydones cedase acestei ispite: după el, filosofia greacă supraviețuia mult mai bine în scolastica apuseană decât în schiturile athonite; el a fost pasionat și de thomism, a tradus *Lumina* Sfântului Thomas în greaca bizantină și și-a sfârșit zilele în sânul Bisericii Romane. Nicolae Cabasila a ezitat mult înainte de a alege calea ce avea de urmat. Până la urmă a recunoscut adevărurile Ortodoxiei incluse în palamism și a devenit savantul unei mistici sacramentale și eclesiale care constituiau valoarea esențială apărată de Palamas. El a păstrat până la capăt prietenia cu Ioan Cantacuzino, care, după ce a abdicat, a devenit călugăr, în anul 1354 și s-a aplecat asupra teologiei, scriind mai multe lucrări împotriva dușmanilor palamismului.

Cabasila a luat parte sporadic la disputa teologică propriu-zisă. Lucrul acesta a făcut să se creadă că el era dezinteresat de aspectul pur dogmatic al problemei. În realitate, așa cum am remarcat și mai înainte, Palamas însuși nu a urmărit niciodată un alt scop decât acela de a exprima în formule teologice realitatea revelației lui Dumnezeu în Iisus Hristos. *Viața în Iisus* de Nicolae Cabasila este deci și ea un manifest palamit important, în măsura în care întregul umanism al Renașterii afirma că viața omului este omul însuși! Am văzut că savantul isihast consideră că în Sfintele Taine și, în mod special, în Botez și în Sfânta Euharistie se află fundamentul

misticii isihaste. Asupra acestui aspect precis, Nicolae Cabasila este discipolul lui Grigorie Palamas. În loc să așeze *Viața în Iisus Hristos* în planul unei „imitații" psihologice, el tratează subiectul acesta ca pe o explicație detaliată a celor trei Taine de întrupare în Biserică: Botezul, Mirungerea și Sfânta Euharistie.

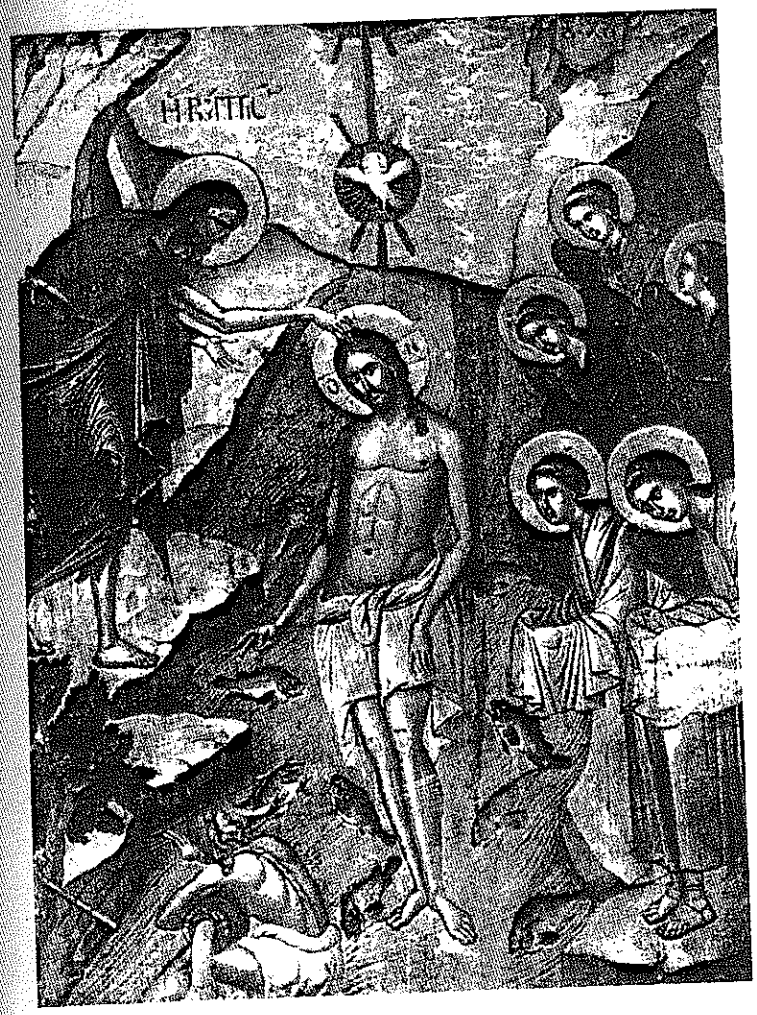
Prin mijlocirea Sfintelor Taine, ca printr-un ochi de fereastră, Soarele dreptății pătrunde în această lume întunecată, mortifică viața potrivită cu lumea, aceasta răspândește viața supranaturală și Lumina lumii triumfă asupra acestei lumi: «Eu am învins lumea»; și acest lucru, făcând cunoscută o viață fără de sfârșit și fără de păcat, unui trup care moare și trece... (trad. S. Broussaleux).

Ca și Grigorie Palamas, Nicolae Cabasila apără noțiunea de cunoaștere mistică a lui Dumnezeu și această cunoaștere, ca și la savantul isihast, este unul din fructele Botezului. În privința aceasta, el citează un fragment pe care îl atribuie Sfântului Ioan Hrisostom:

Din clipa în care am fost botezați, sufletul nostru, curățat de Sfântul Duh, este mai strălucitor decât soarele, și nu numai că noi contemplăm slava lui Dumnezeu, dar și primim strălucire de la Acesta, precum argintul pur, expus razelor soarelui, devine foarte strălucitor, nu numai datorită naturii proprii ci și din cauza strălucirii soarelui...

Pe scurt, iată care sunt efectele Botezului: ștergerea păcatelor, împăcarea omului cu Dumnezeu, întruparea lui Dumnezeu în om, deschiderea ochilor sufletului înaintea razelor dumnezeiești, pe scurt procurarea tuturor bunurilor în vederea vieții viitoare. (*Ibidem*, p. 81—85).

După ce a vorbit despre Taina Încreștinării care pecetluiește, în ritul bizantin, întruparea baptismală, Nicolae Cabasila descrie Sfânta Euharistie, adevăratul cult „în Duh și Adevăr". În concluzie, el revine la cei doi poli ai misticii isihaste a



secolului al XIV-lea: rugăciunea neîntreruptă în Numele lui Iisus Hristos și Împărtășirea „permanentă".

În orice clipă să-L invocăm pe El, obiectul gândurilor noastre, așa încât cugetul nostru să fie mereu absorbit de El și atenția noastră să se concentreze asupra Lui în fiecare zi... Să invocăm Numele lui Dumnezeu, și din gură și prin dorință și prin cugetare, așa încât să aplicăm singurul leac mântuitor al tuturor celor prin care am păcătuit. Nu este sub cer nici un alt nume în care trebuie să ne mântuim noi. (Fapte 4, 12).

Pâinea care, într-adevăr, întărește inima omului va avea pentru noi acest efect, ne va aduce înflăcărarea, în vederea contemplării lui Dumnezeu, va omorî în sufletul nostru indolența care își face loc aici.

Această Pâine care a coborât din ceruri spre a ne aduce Viața, această Pâine trebuie să o căutăm și să o mâncăm. Trebuie să facem din acest banchet euharistic preocuparea noastră permanentă, ca să fim puși la adăpost împotriva foametei. Să ne ferim să ne anemiem sufletul, să-i subminăm sănătatea prin lipsa noastră de la acest ospăț, sub pretext că nu vrem să abuzăm de această Sfântă Taină. Dimpotrivă, după ce am stat de vorbă cu preotul despre păcatele noastre, trebuie să bem acest Sânge ispășitor. (*Ibidem*, p. 185—187).

Trebuie să remarcăm că, la fel cu Sfinții Părinți în general, Nicolae Cabasila, vorbind despre Sfânta Euharistie, insistă mai degrabă pe ideea de *continuitate* decât pe aceea de *repetiție deasă*. Viața sfințitoare nu este făcută, după ei, dintr-o serie de emoții

distincte, ci este o viață totală, a cărei realitate cere participarea constantă la misterul tainic care Îl întrupează în noi pe Iisus Hristos.

Domnul nostru nu Și-a luat doar trupul, ci și sufletul nostru, inteligența, voința, tot ceea ce este propriu naturii omenești, pentru a se putea uni cu întreaga noastră ființă, pentru a ne rupe de celelalte prin întreaga noastră ființă și să ne contopească în El Însuși, adaptându-se total la întreaga noastră ființă... Între El și oameni, totul este comun, în afară de păcat... Iată virtutea și harul Sfintei Euharistii în sufletele care se apropie cu inima curată și care se feresc de orice rău și după aceea; pe aceia care sunt astfel pregătiți și rânduiți, nimic nu-i împiedică să se unească tainic cu Hristos. Mare este Taina aceasta, scrie Sfântul Pavel pentru a preamări această unire: căci în ea se află Nunta Cea de Taină atât de cântată, în timpul căreia, Mirele divin se unește cu Biserica Sa, ca și cu Logodnica Sa Fecioară. (*Ibidem*, p. 106—109).

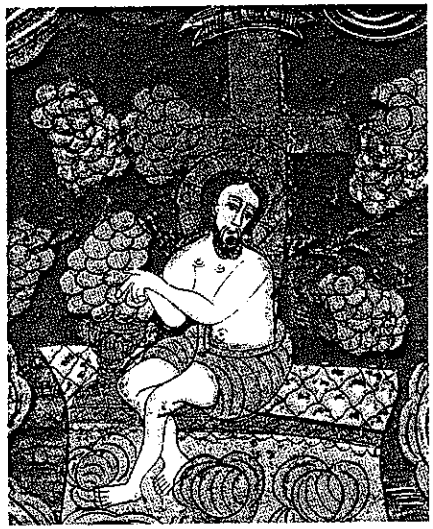
După Nicolae Cabasila, îndumnezeirea omului se integrează într-o perspectivă eshatologică: Biserica și Sfintele Taine constituie calea către Dumnezeu, pentru că Biserica, într-o manieră perfect reală, este Trupul lui Hristos. Să notăm că această imagine a Sfântului Pavel este preluată de Nicolae Cabasila într-un context isihast, și, mai precis, în contextul antropologiei lui Macarie. *Inima* și nu capul, este organul principal al Trupului și lăcașul înțelepciunii! Astfel, Cabasila îndrăznește să completeze imaginea paulină a lui Hristos — Capul Bisericii, cu aceea a lui Hristos — Inima Bisericii, pentru a evidenția și mai bine originea unică a întregii vieți bisericești.

Pâinea vieții ne face să devenim mădularele lui Hristos, mult mai desăvârșit decât altă ceremonie sfântă. Căci, așa cum mădularele trăiesc prin viața capului și a inimii, tot așa: Acela care Mă mănâncă pe Mine,

prin Mine va trăi, spune Mântuitorul. În analogie cu ceea ce reprezintă rolul firesc al inimii și al capului, noi suntem goi și trăim cum trăiește acesta... El ne transmite viața, după cum capul sau inima transmit viața mădularelor... (Trad. S. Salaville, în *Dictionnaire de Spiritualité*, articolul „Cabasilas", col. 7).

Acela care a hotărât să trăiască în Hristos este obligat să se țină în această dependență față de această Inimă și de acest Cap, căci viața nu ne vine din altă parte... Mădularele noastre trebuie să rămână curate, pentru că sunt mădularele lui Hristos; dependenți de această Inimă care este Hristos, noi trebuie să avem aceleași sentimente și aceleași dorințe ca și El. (*Ibidem*, col. 8).

Deci, așa cum isihastul face ca spiritul său să revină în inimă și aici să-L descopere pe Dumnezeu, datorită premiselor harului botezător, la fel toți creștinii, mădularele Trupului Bisericii, trebuie să se raporteze Inimii, care este Hristos.



*
* *

După căderea Constantinopolului, tradiția isihastă nu s-a stins în Răsărit. Prin caracterul simplu și direct al preceptelor ei, ea era capabilă să-i inspire pe monahi și pe laici, care, fără școli, fără scrieri și fără clerici cultivați au apărat, timp de patru secole de ocupație musulmană, tezaurul spiritualității ortodoxe.

Muntele Athos rămâne sediul principal al vieții religioase; bibliotecile sale puneau la dispoziție, celor câțiva erudiți, ceea ce era esențial în vederea documentării lor patristice. Aici s-au inițiat în Rugăciunea Curată un Maxim Trivolis — devenit celebru în Rusia în secolul al XVI-lea sub numele de Maxim Grecul, și un Nicodim Aghioritul (1748—1809).

Acesta din urmă, călugăr la mânăstirea athonită Dionysiou, erudit și poligraf, ocupă un loc aparte în istoria isihasmului. În colaborare cu episcopul de Corint, Macarie, Nicodim a publicat în anul 1782 la Veneția, o culegere de texte patristice referitoare la Rugăciunea Curată, intitulată „Filocalia Sfinților". Prin intermediul acestei publicații, lumea modernă a cunoscut tradiția *Rugăciunii lui Iisus*. Înaintea studiilor detaliate ce au avut ca obiect tradiția isihastă din ultimul timp, *Filocalia* a constituit principala sursă din care monahii răsăriteni și savanții apuseni s-au putut informa asupra textelor mistice ale lui Evagrie, Macarie sau Nichifor Monahul. Culegerea lui Nicodim lasă mult de dorit în planul criticii, dar, tradusă în slavonă, cu multe completări, ea se află la baza unei mari redeșteptări isihaste din secolul al XIX-lea în Rusia și în alte țări ortodoxe.

Spirit foarte deschis și colecționar neobosit, Nicodim căuta peste tot textele susceptibile să reînvie în Răsărit practica rugăciunii continue. Așa a descoperit el această rugăciune în două lucrări occidentale: *Combattimento spirituale* de Scupoli și *Exercices Spirituels* de Sfântul Ignațiu de Loyola. Fără a cita numele autorilor, el a publicat o adaptare a acestor rugăciuni, traducând în grecește primul titlu (*Aoratos Polemos*, Veneția, 1796; *Pneumatika gymnasmata*, Veneția, 1800). Nicodim dispunea, fără îndoială, de suficient spirit critic pentru a putea observa unele deosebiri care opuneau aceste scrieri apusene din secolul al XVI-lea, spiritualității Părinților Pustiei; prin publicarea lor, el a vrut să afirme universalitatea rugăciunii continue; dincolo de formele istorice diferite, iese la suprafață caracterul particular al unei spiritualități adevărate.

Independent de interesul său pentru scriitorii apuseni, Nicodim, bazându-se pe Sfinții Părinți ai Răsăritului, s-a făcut promotorul deseii împărtășiri la Muntele Athos și în Biserica Ortodoxă în general. Și aici, el se găsea în pură tradiție isihastă. În acest sens a publicat un opuscul (*Despre deasa împărtășire*, Veneția, 1783) care a provocat opoziția sălbatică a unora, dar a cărei doctrină s-a impus până la urmă: o decizie oficială a Sinodului de la Constantinopol, datată în luna august a anului 1819, a pus capăt discuției, aprobând principiul împărtășirii credincioșilor la fiecare Liturghie euharistică și recomandând împărtășirea în toate diminicile (Mansi-Petit, *Collectio conciliorum*, XL, 82). Memoria lui Nicodim a fost slăvită solemn, la o dată destul de recentă: la 3 mai 1955, Patriarhatul de Constantinopol a publicat un decret de canonizare a lui. Scrierile sale cunosc astăzi o nouă popularitate: a treia ediție a *Filocaliei* a apărut nu de mult la Atena; mișcările spirituale cele mai active, cum ar fi *Confreria Zoe* se referă cu bucurie la

autoritatea lui, în special pentru a propovădui deasa împărtășire.

Opera lui Nicodim a fost esențială nu numai pentru istoria tradiției isihaste din Grecia, ci pentru întreaga lume ortodoxă. Un contemporan, Paisie Velicikovski (1722—1794), i-a răspândit scrierile în țările de limbi slave.

Originar din Ucraina, devenit monah la Muntele Athos, Paisie a fondat aici un schit cu hramul Profetului Ilie care rămâne până astăzi unul din cele trei mari centre ale monahismului rus de la Sfântul Munte. Mai târziu, el s-a transferat la Mânăstirea Neamțu, în Moldova. Fiind în corespondență cu mulți călugări și laici ruși, el a fost marele restaurator al tradiției isihaste în Țările Române și în Rusia. Acestei legături personale cu Paisie atribuie primii stareți de la Optina inițierea lor în Rugăciunea lui Iisus... Opera capitală a marelui „stareț" de la Neamțu constă într-o ediție slavo-rusă a *Filocaliei* lui Nicodim, având titlul *Dobrotoliubie* care a apărut la Sankt-Petersburg în anul 1793. De altfel, Paisie nu s-a mulțumit să folosească textul imprimat al *Filocaliei*. El a recurs la manuscrisele Sfinților Părinți și a tradus în rusește scrierile pe care Nicodim le omisese, în special mai multe scrieri ale lui Grigorie Palamas, care nu sunt incluse în „Filocalia" grecească. Multe dintre traducerile lui Paisie rămân și astăzi inedite.

Scrierile lui Paisie s-au răspândit în Rusia într-un număr mare de exemplare manuscrise sau imprimate. Îl vedem pe „Pelerinul" necunoscut cumpărând pe două ruble un exemplar din *Dobrotoliubie*; Părinții de la Optina s-au folosit de scrierea aceasta pentru a pregăti noi traduceri patristice și Teofan Schimnicul a publicat o ediție revizuită și îmbogățită care, până astăzi constituie hrana spirituală preferată a călugărilor

ruși. În sfârșit, o adevărată „renaștere filocalică" are loc în zilele noastre în România și o ediție grandioasă a *Filocaliei* în limba română este astăzi în curs de apariție[1].

Tradiția isihastă în Rusia

Cu mult timp înainte de apariția scrierilor lui Paisie Velicikovski, isihasmul devenise o școală în mânăstirile din Rusia. Este adevărat că nu avem informații precise în acest sens înainte de secolul al XIV-lea, căci ceea ce știm despre monahismul rus din perioada kieviană (secolele al X-lea — al XIII-lea) îl apropie mai mult de tradiția cenobitică a Stoudios-ului constantinopolitan. Invaziile mongole ne-au lăsat puține documente referitoare la primele secole ale Rusiei Creștine și, nu putem fi siguri că tradiția Sfântului Ioan Scărarul nu ar fi dat roade în vremea aceea, în marea țară din nord.

În secolele al XIV-lea și al XV-lea, dimpotrivă, avem numeroase mărturii cu privire la pătrunderea unui larg curent isihast în Rusia. Literatura bizantină făcea, în vremea aceea, obiectul a numeroase traduceri în Bulgaria și în Serbia, aceste state noi care aspirau la moștenirea spirituală a Bizanțului. Aceste traduceri ajungeau și în Rusia. La Muntele Athos și în special, la marea mânăstire sârbă Chilandar, acolo unde

---

[1] Este vorba despre *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, tradusă de Părintele Dumitru Stăniloaie, din care au apărut până acum 12 volume. (N. tr.)

călugării slavi se găseau în contact direct cu marii învățați ai isihasmului. La Paroria, acest schit fondat de Grigorie Sinaitul în Bulgaria, se traduceau și se comentau Părinții Pustiei alături de alți savanți moderni. În fine, în ciuda slăbirii politice a Imperiului Bizantin, patriarhii ecumenici din a doua jumătate a secolului al XIV-lea — Isidor, Callist și mai ales Filotei — toți discipoli ai lui Palamas, vegheau la răspândirea ideilor acestuia; datorită zelului ce-l manifestau pentru ortodoxie, ei au reușit să câștige un prestigiu fără de egal în țările slave.

Au putut exista îndoieli cum că „misticismul rus" ar fi fost continuatorul direct al isihasmului bizantin. Unii scriitori ruși au vrut să demonstreze caracterul original al acestui misticism care ar fi, după ei, o creație independentă a sufletului poporului. Acest punct de vedere își găsește câteodată un sprijin neașteptat în teologii apuseni, pentru care isihasmul bizantin nu este decât o aberație a monahilor inculți. Chiar dacă acești teologi nu pot să nege manifestările incontestabile și recente ale unei sfințenii autentice în Rusia și, din cauza aceasta, au tendința să-i stabilească un caracter original. Ni se pare de necontestat faptul că isihasmul, în mediul rus, a dobândit unele caracteristici noi: sfinții ruși, acordând o mai mică importanță speculației teologice, au contribuit de multe ori, printr-un anume lirism cosmic, la umanizarea misticii isihaste. Ei au accentuat, mult mai mult decât grecii, implicațiile sociale ale monahismului eremitic. Totuși, tradiția spirituală a rămas riguros aceeași în esența conținutului ei. Adepții ruși ai *Rugăciunii Minții* nu au făcut apel la nici o altă sursă în afara Părinților greci, care le erau foarte accesibili. Am menționat faptul că, încă din secolul al XIV-lea, au fost puse la dispoziția lor multe traduceri din Sfinții Părinți. Tradiția fiind reluată de Paisie Velicikovski, rușii dispuneau, în secolul

al XIX-lea, de o bibliotecă patristică completă în limba lor: dintre toate limbile europene moderne, limba rusă este, fără îndoială, aceea care a cunoscut cel mai mare număr de traduceri din Sfinții Părinți greci. Și, în clipa în care teologia ortodoxă a cunoscut în Rusia o adevărată renaștere, la sfârșitul secolului al XIX-lea, un mare număr de teologi și-au dat seama de adevărata importanță a deciziilor dogmatice din secolul al XIV-lea, care legau organic epoca modernă de perioada patristică, fiind, în același timp, expresia fidelă și necesară a marii tradiții spirituale a Răsăritului creștin.

Pentru sfârșitul secolului al XIV-lea, avem informații precise referitoare la sosirea în Rusia a isihaștilor din Bizanț, cu un program de primenire spirituală. Dintre aceștia, cea mai cunoscută este personalitatea mitropolitului de Kiev, Ciprian (1390—1406). El cunoscuse isihasmul în Bulgaria, pe lângă discipolii lui Grigorie Sinaitul. Într-o manieră caracteristică pentru situația deosebită a Rusiei, programul lui Ciprian insista în mod special pe problema socială: „Nu este în tradiția Sfinților Părinți, spunea el, ca monahii să fie posesori de domenii și de robi; cum poți să te angajezi în cele lumești, după ce ai negat această lume și bunurile ei mondene?" (*Actes historiques*, 1, St. Petersburg, 1841, nr. 253). Deci, propovăduind sărăcia monahului, după exemplul marilor ordine cerșetoare din Apus, isihaștii veneau în această Rusie a secolului al XV-lea în care, ca și în întreaga Europă medievală, Biserica și mânăstirile dețineau terenuri enorme, care se măreau mereu prin donații, asigurate fiind de diferite privilegii.

Predica lui Ciprian și-a găsit imediat adepți, mai ales în mânăstirile din nord, în care spiritualitatea isihastă pătrunsese deja. La jumătatea secolului al XIV-lea, Sfântul Serghie, marele fondator al monahismului rus, și mulți dintre discipolii

săi, cunoșteau cu adevărat practica *Rugăciunii lui Iisus*. Bogata bibliotecă de la Lavra Sfintei Treimi, fondată de Serghie (astăzi Zagorsk) conținea traduceri din Grigorie Sinaitul, datând din secolul al XIV-lea. Pe de altă parte, mulți călugări mergeau în pelerinaj la Muntele Athos și aici studiau scrierile de la începuturile isihasmului.

Printre aceștia se găsea Nil Maikov (1433—1508), un monah tânăr, de la mânăstirea Sfântul Chiril din Belozero, situată deci în ținuturile împădurite din nord, dincolo de Volga de Sus. Întors din Grecia, Nil a fondat un schit pe malul râului Sora, la circa cincisprezece kilometri de mânăstirea Sfântul Chiril. Aici el a pus în aplicare, până la sfârșitul vieții sale, împreună cu un grup de discipoli, *spiritualitatea isihastă*.

La finele secolului al XV-lea, Rusia a trăit — alături de întreaga Europă — o nouă perioadă din istoria ei: Evul Mediu cedase definitiv locul unei epoci în care idealul religios — care în Răsărit era reprezentat de teocrația bizantină — abandonase rolul său esențial pe care îl avusese până acum în viața societății. Împrejurările au făcut ca în Rusia această întorsătură să coincidă cu reunificarea țării în sânul unui stat centralizat, avându-i în fruntea lui pe atotputernicii cneji de la Moscova, care, desigur, se considerau succesorii legitimi ai împăraților romani din Răsărit. În realitate, statul moscovit — acest lucru nu este subliniat suficient — nu mai era un stat medieval: idealul politic al conducătorilor lui se inspira mai degrabă din Machiavelli și din sistemul autocratic așa cum acesta exista în Europa acelui timp, decât din teocrația bizantină, supusă relativ dogmelor și canoanelor Bisericii. În cadrul acestui stat modern, bogăția Bisericii era un anacronism vizibil. Pământurile mânăstirești —ocupând o treime din suprafața țării — constituiau cu adevărat o piedică în calea îmbogățirii statului

aflat în permanentă căutare de pământuri pentru a-i plăti pe soldați și funcționari. Marii cneji au întreprins deci o politică de secularizare parțială a bunurilor Bisericii în favoarea statului. Ei s-au lovit, în sânul clerului și al călugărilor, de poziția cea mai tradiționalistă: aceea care credea în veșnicia idealului bizantin, care susținea ideea de „Moscova, a Treia Romă". Dacă cnejii moscoviți pretindeau să capete cu adevărat moștenirea spirituală a basileilor, nu trebuiau să garanteze drepturile Bisericii, așa cum făcuseră predecesorii lor bizantini? Pământurile și robii nu erau de folos Bisericii, care înțelegea să păstreze în sânul teocrației rusești, monopolul binefacerii și, în parte, pe acela al învățământului?

Printre cei care au apărat bunurile bisericești, rolul cel mai important l-a avut un stareț foarte instruit, Iosif de Volotk. În mânăstirea sa, el a stabilit o disciplină severă, conformă cu regula studită și, în general, foarte apropiată de regula benedictină. Călugărilor săi nu li se putea reproșa că se bucură de bunurile materiale în profitul propriu: ei erau deposedați de orice fel de proprietate particulară. În schimb, comunitatea, imens de bogată, era capabilă să îndeplinească rolul social care se cuvenea călugărilor, după Iosif: facerea de bine, predicarea, activitatea socială.

Nu putem trata aici în amănunt istoria conflictului pe care l-au avut Iosif și discipolii săi cu Statul. Este de ajuns să spunem că marii cneji au început prin a ceda în fața grupării iosifiene care, din contră, a susținut cu fidelitate politica lui. De altfel, în mod sincer, Iosif vedea în centralismul moscovit un mijloc de a crea la Moscova noul Bizanț. Totuși, din secolul al XVI-lea până în secolul al XVIII-lea, Biserica Rusiei a fost

deposedată încetul cu încetul de bunurile ei imobiliare, care au fost sechestrate aproape în întregime de Ecaterina a II-a și înlocuite de o dotă acordată monahilor de către Stat. Idealul social autentic susținut de Iosif a suferit astfel un total eșec istoric, ce s-a datorat în special încrederii lui prea mari în suveranul de la Moscova și, mai ales, faptului că el și discipolii lui erau lipsiți de un adevărat simț al Istoriei.

Este cu atât mai interesant să ne întoarcem acum către gruparea isihastă care, chiar de la început, a avut meritul de a fi văzut cu mai multă claritate și de a se prezenta în fața timpurilor moderne cu un ideal permanent, independent de contingențele istorice. Textele care ne-au rămas de la Sfântul Nil de Sora constituie și un exemplu de fidelitate absolută față de tradiția isihastă bizantină, și de o remarcabilă simplitate spirituală care caracterizează însăși persoana lui Nil și care va constitui trăsătura caracteristică a sfinților ruși care au urmat.

Primul text pe care îl vom cita este extras din *Învățătura către discipolii săi* a „marelui Stareț" Nil.

Prin harul Domnului nostru, Dumnezeul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și cu ajutorul Maicii Sale Preacurate, am compus această scriere, folositoare sufletului meu și dragilor mei frați, care împărtășesc modul meu de viață. Vă numesc frați și nu discipoli, căci noi nu avem decât un singur Învățător, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (Matei 23,8) *care ne-a dat Scrierile Sale... În ce mă privește, eu nu am nici un merit: eu nu fac altceva decât să vestesc Scrierile Sfinte acelora care vor să le primească și să se mântuiască...*

Mai întâi să vorbim despre credință. Eu cred într-Un Singur Dumnezeu, slăvit în Treime, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, consubstanțial și de nedespărțit. De asemenea, cred în Întruparea Fiului lui Dumnezeu și mărturisesc că El a fost Dumnezeu adevărat și om adevărat... Alerg, cu tot sufletul meu, la Sfânta Biserică Catolică și

Apostolică; accept și venerez, cu credință și cu dragoste, toate doctrinele pe care ea le-a primit de la Dumnezeu și de la Sfinții Apostoli...

Pentru că voia lui Dumnezeu aduce oamenii către mine, consider că este necesar ca noi să păstrăm tradițiile sfinților și poruncile lui Dumnezeu și să îndeplinim sfaturile Sfinților Părinți...

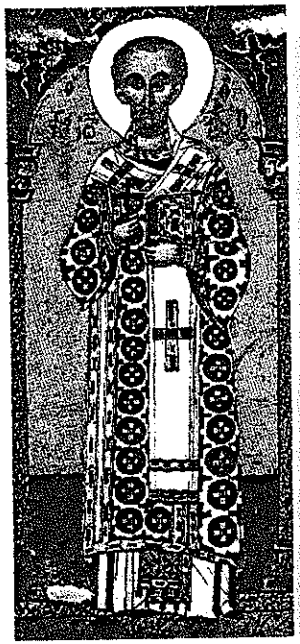
Pe lângă credința aceasta, care în ortodoxie nu poate să ne părăsească, sărăcia este, după Nil, condiția esențială a vieții monahale.

Sfinții Părinți ne-au lăsat această poruncă severă: Dumnezeu și Maica Sa Preacurată se îngrijesc de hrana noastră cea de toate zilele și de celelalte nevoi ale noastre prin mijlocirea muncii noastre «Acela care nu muncește să nu mănânce» spune Apostolul (II Tessalonicieni, 3,10)*... În cazul în care sănătatea sau un alt motiv valabil nu ne permite să ne îngrijim de toate nevoile noastre, putem primi pomeni, cu condiția de a nu lua nimic în deșert. Cât despre profiturile care provin din munca forțată a altei persoane, aceasta nu ne poate fi de nici un folos. Cum am putea atunci rămâne credincioși poruncii lui Dumnezeu: „Celui care voiește să se judece cu tine să-ți ia haina, lasă-i și cămașa"* (Matei 5,40)*? În vânzarea și cumpărarea lucrurilor necesare, în treburile noastre artizanale, nu trebuie să dăm vina pe fratele nostru, ci mai degrabă să luăm vina asupra noastră. Dacă laicii muncesc la noi, nu trebuie să le refuzăm niciodată drepturile lor, ci să le acordăm aceste drepturi de bunăvoie și să-i lăsăm să plece în pace...*

Monahii nu trebuie să-și agonisească provizii pentru ca să poată face opere de binefacere? Nil răspunde categoric negativ.

Un monah nu este decât un monah: el nu poate da de pomană. El poate spune deschis: „Noi am lăsat tot și Te-am urmat" (Matei 19, 27)*... Pomana monahului este aceea de a-l ajuta pe fratele său prin*

cuvânt, atunci când acesta are nevoie, să-l consoleze în suferință printr-o motivație spirituală...



Monahismul lui Nil păstrează deci caracterul profetic de la începuturi și constă într-o mărturie de sărăcie evanghelică, care se aplică tuturor aspectelor vieții. Schimnicul de la Sora se opune oricărei forme de bogăție, chiar și acelei bogății care servește la împodobirea bisericilor.

Sfântul Ioan Hrisostom scrie despre decorarea bisericilor: „Dacă cineva voiește să aducă la biserică vase sfințite sau orice altă podoabă, sfătuiește-l să le dea săracilor; nimeni, cu adevărat, continuă el, nu a fost niciodată pedepsit că nu a împodobit o biserică..." (Text original din *Învățătura către discipoli* publicat de M. Borovkova-Maikova, în „Pamjatniki drevnei pismennosti", Moscova, 1912, p. 1—9).

Regulamentul întocmit de Nil în schitul său se inspira din Părinții greci, în special din Ioan Scărarul, din care citează cu generozitate, alături de alți mari savanți ai isihasmului: Isaac din Ninive, Simeon Noul Teolog, Grigorie Sinaitul. Evitând orice formulă precisă, lăsând monahilor cea mai mare libertate privitoare la detaliile practicilor exterioare — ca postul, a cărei necesitate se mulțumește doar să o afirme — el concentrează atenția monahilor asupra *Rugăciunii lui Iisus,* după ce le dăduse lista clasică a pătimirilor și a viciilor pe care trebuiau să le combată.

Se cuvine să căutăm liniștea spiritului, să evităm orice gând, chiar și pe acelea care ar părea permise, să fixăm în mod constant adâncurile inimii și să spunem „Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă!" Apoi vom schimba: „Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă!" Această ultimă formă este, după Sfântul Grigorie Sinaitul, cea mai ușoară pentru începători. Dar nu trebuie să schimbăm formula prea des, ne sfătuiește el, ci numai câteodată... Recitând cu atenție această rugăciune, vei sta în picioare sau așezat, sau chiar culcat, reținându-ți respirația, pe cât posibil, așa încât să nu respiri prea des, după sfaturile lui Simeon Noul Teolog și ale lui Grigorie Sinaitul. Invocă-L pe Domnul Iisus cu o dorință fierbinte și într-o așteptare liniștită, lepădând de la tine orice gând... Dacă vezi necurăția duhurilor rele, adică gândurile, apărând în cugetul tău... nu le da atenție, spune Grigorie Sinaitul; ci, reținându-ți respirația, închizând spiritul în inimă, invocându-L pe Domnul Iisus neîncetat, cu mare atenție, ele vor fugi, arse pe nevăzute de Cuvântul dumnezeiesc... Isihia... înseamnă să-L cauți pe Dumnezeu în inima ta, adică să-ți păstrezi inima în rugăciune și să te regăsești în mod constant în interiorul ei, așa cum a zis Simeon Noul Teolog. (*Regula,* cap. 2, ed.cit., p. 23—24).

Regăsim aici preceptele metodei de rugăciune ale isihaștilor bizantini din secolele al XIII-lea și al XIV-lea; Nil se referă în mod constant la scrierile lor și la practicile lor, în special cu privire la numărul monahilor ce pot fi admiși într-un schit:

În scrierile Sfinte (adică în scrierile patristice) am găsit peste tot recomandarea de a practica isihia cu unul sau doi frați; lucrul acesta l-am văzut de altfel noi înșine la Sfântul Munte Athos și în regiunea Orașului-Rege (Constantinopol)...! (*Ibidem,* cap. II, p. 89).

Atunci când marii cneji ruși au pus problema secularizării bunurilor mânăstirești, în primii ani ai secolului al XVI-lea și s-au lovit de opoziția majorității clerului, ei au găsit un sprijin

neașteptat pe lângă Nil și discipolii lui. „Marele Stareț" însuși și-a făcut unica apariție la sinodul din anul 1505 pentru a afirma că „monahii nu trebuie să aibă sate în proprietate" — adică să folosească munca robilor, ci „să trăiască din munca mâinilor lor". El a fost aprobat de o serie întreagă de discipoli, „stareții de dincolo de Volga". Cu apărarea sărăciei specifică monahismului, aceștia apărau un întreg aspect esențial creștinismului, caracterul lui eshatologic, la care monahii au fost, prin tradiție, martori, într-o perioadă în care Biserica Rusiei, acoperită de bunuri și privilegii, avea tendința de a se așeza confortabil în limitele teocratice ale celei de a „Treia Romă". Căci, „oamenii de dincolo de Volga" simțeau că îmbogățirea Bisericii o înfeuda de fapt puterii civile. Ei s-au făcut deci promotorii unei mai mari independențe a Bisericii. În acest sens, au primit sprijinul fidel al unui monah athonit foarte învățat, Maxim Grecul care, înainte de a îmbrăca haina monahală a Bisericii de Răsărit, fusese dominican la Florența și discipol al lui Savonarola.

Nu-l văd — scria Maxim — pe magnificul Ambrozie, episcop al lui Dumnezeu, care nu se temea de puternicul Imperiu al lui Teodosie cel Mare; nu-l văd pe Vasile cel Mare, ilustru în sfințenia sa și în toată înțelepciunea, care îl înspăimânta cu știința sa pe tiranul Valens; nu-l văd pe marele Ioan Hrisostom, care a dovedit-o pe împărăteasa Eudoxia de lăcomie! (Maxim Grecul, *Opere*, II, Kazan, 1860, p. 336—337).

Biserica Rusiei nu a urmat sfaturile lui Nil și ale discipolilor săi. Gruparea de dincolo de Volga a fost decimată prin sancțiunile pronunțate de o serie de sinoade iosifiene. Moștenirea ei nu a pierit totuși. Tradiția isihastă, înnoită de scrierile lui Nicodim Aghioritul și ale lui Paisie Velicikovski, a atras

elita spirituală a Rusiei secolului al XIX-lea, în ideea de a găsi aici o legătură vie cu tradiția ortodoxă în cadrul unei lumi noi.

În primii ani ai secolului, se observă în diferite locuri din imensa Rusie a lui Aleksandru I o trezire a monahismului isihast datorată discipolilor lui Paisie sau, pe scurt, sub influența indirectă a acestuia. În sânul acestei reîmprospătări, se desprind două fenomene de o importanță excepțională: urmașii „stareților" de la Optina pe de o parte și, pe de altă parte, personalitatea izolată a celui mai mare dintre Sfinții Bisericii Ortodoxe contemporane: Serafim de Sarov.

Vechi schit din secolul al XIV-lea, situat în apropiere de orășelul Kozelsk, în Rusia Centrală, Optina era aproape abandonat, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, atunci când mitropolitul de la Moscova, Platon, vizitându-și eparhia, a fost atras de culmea pe care vechii călugări o aleseseră ca loc al retragerii lor din lume. El a hotărât să restabilească viața monahală de aici și a cerut unui discipol al lui Paisie, arhimandritul Macarie, să trimită aici un grup mic de frați. În anul 1821, călugării au creat, foarte aproape de Optina, un nou schit, cu hramul la Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul și, de la această dată, stareții de la Optina s-au bucurat de un excepțional renume în întreaga Rusie.

Așezământul stareților de la Optina nu constituie un fenomen original rusesc. De la începuturile monahismului eremitic, novicii se grupau în jurul unor *bătrâni* sau *gerontes* (în rusește „stareți") cu dorința de a căpăta sfaturi duhovnicești de la ei și de a fi conduși în viața monahală. Isihaștii din secolul al XIV-lea considerau și ei că supunerea față de un *geron* era o condiție necesară întregii vieți spirituale echilibrate. Pe de altă parte, am văzut că Grigorie Palamas, în lucrarea *Tomul*

Aghioritic dezvoltase o concepție profetică despre sfințenia monahală care intra în cadrul teologiei sale: sfințenia și manifestările ei constituie, în mod esențial, o anticipare a Împărăției ce va să vină, prezentă în fiecare creștin, grație Botezului, dar realizată pe deplin în sfinți. Această concepție asupra sfințeniei a făcut posibil fenomenul stareților de la Optina. În realitate este vorba de o reapariție a funcției profetice în Biserică. Ceea ce a făcut ca Părinții de la Optina să apară ca un fenomen tipic rus, este faptul că în ei vechiul profetism isihast reapărea în plin secol al XIX-lea, cu o putere și o autenticitate care i-a atras un mare număr de novici aflați în căutarea vocației lor, dar și mulțimile de laici care căutau o conduită spirituală; în această mulțime s-au aflat un Dostoievski, un Gogol, un Homiakov, un Soloviov, un Lev Tolstoi.

„Senatorul, țăranca săracă, studentul apăreau la fel în ochii Bătrânului (stareț) ca niște pacienți ce aveau nevoie de un tratament spiritual... Unii îl întrebau dacă era nevoie să-și căsătorească fiica sau fiul, să primească un serviciu sau să se mute ca să caute de lucru?... O țărancă cerea sfatul cu privire la îngrășarea curcanilor... și îl primea. În fața uimirii celor din jur, starețul răspundea: întreaga ei viață este în acești curcani... (S. Cetverikov, *Schitul Optina*, în lb. rusă, Paris, 1926, p. 16—77).

Nici o problemă care ar fi putut fi importantă pentru viața unui om nu-l lăsa pe stareț indiferent.

Cadrul natural și atmosfera de la Optina sunt descrise cu minuțiozitate de Dostoievski în romanul *Frații Karamazov;* în persoana lui Zosima autorul a vrut să-l prezinte pe celebrul stareț Ambrozie. Din anul 1873 până în anul 1891, Ambrozie a fost cu adevărat urmașul Părinților Leonida și Macarie,

fondatorii instituției „stareților" la Optina. Imaginea lui Zosima nu corespunde decât cu aproximație lui Ambrozie: plină de romantism —de exemplu problema Pământului-Mamă — aceasta a fost respinsă formal la Optina. Dostoievski însuși nu a avut pretenția că a redat o descriere exactă a schitului. Oricum ar fi fost, este incontestabil faptul că Părinții dintr-un schit obscur din Rusia Centrală au fost în stare să atragă elita intelectuală a țării lor; numai acest fapt este suficient pentru a demonstra reîmprospătarea spirituală în centrul căreia ei se aflau.

În șirul neîntrerupt al „bătrânilor" de la Optina, se disting personalități foarte deosebite: Leonida, de origine populară, voit original; Macarie, un intelectual care colabora cu profesorii Universității din Moscova în vederea editării scrierilor lui Paisie Velicikovski și care, spre sfârșitul vieții, se afla în centrul unui adevărat cerc de teologi; în sfârșit, Ambrozie, un bătrân seminarist. Unitatea lor era asigurată doar de o credință comună și totală față de Sfânta Tradiție.

Ei își consacrau cea mai mare parte a timpului slujirii oamenilor. Rolul lor depășea cu mult pe acela de duhovnici spirituali obișnuiți; ei se știau depozitari ai unei harisme aparte putând astfel să vadă, într-un fel mai direct, destinul concret al oamenilor care veneau la ei și voia lui Dumnezeu în privința lor. Acest aspect concret profetic al funcției lor poate să pară suspect unui creștin din Apus, obișnuit să conceapă religia într-un cadru instituțional mai rigid. În realitate, profetismul stareților nu a fost niciodată în contradicție cu Biserica. Nil Sorski nu pusese la începutul „Regulei" sale o mărturisire de credință și de supunere? Astfel, „bătrânii" de la Optina nu făceau altceva decât să aducă la cunoștință roadele noii vieți

împărtășită de toți creștinii: o cunoaștere mai intimă a lui Dumnezeu, și, prin aceasta, o cunoaștere a oamenilor.

Exemplul cel mai concludent al acestei sfințenii este, cu siguranță, acela al Sfântului Serafim (1759—1833). Fiu al unui antreprenor din orașul Kursk, a intrat în noviciat la mânăstirea Sarov, la vârsta de nouăsprezece ani. La douăzeci și șapte de ani a fost tuns în monahism și la treizeci și patru de ani, hirotonit preot. Timp de zece ani, între 1794 și 1804, a trăit singur prin păduri, urmând, până în cele mai mici detalii, Regula Sfântului Pahomie Egipteanul, pe care o cunoștea din nenumăratele sale lecturi patristice. Multe animale sălbatice din imensa pădure rusă — urși, lupi, vulpi — erau singurii săi tovarăși și martorii spun că el le dădea să mănânce chiar din mână. La 12 septembrie 1804, Serafim a fost găsit leșinat în chilia sa, lovit cu violență de niște bandiți. Nu le-a opus nici o rezistență și a refuzat să depună mărturie împotriva lor. Șocul primit i-a ruinat sănătatea; a urmat o convalescență de câteva luni. O dată însănătoșit, din anul 1804 până în 1807, s-a hotărât să adopte modul de viață al stiliștilor: zi și noapte, timp de o mie de zile, a stat în genunchi pe o piatră rugându-se, oferindu-și doar scurte momente de repaus pentru a se hrăni. Din anul 1807 până în anul 1825, cu câteva scurte întreruperi, a rămas în mânăstire și nu a ieșit deloc din chilia sa, o chilie care nu avea nici pat și nici sobă. Avea doar o lampă, lângă singura icoană a Sfintei Fecioare Mângâietoarea. Programul său zilnic, centrat pe *Rugăciunea lui Iisus,* cuprinde printre altele citirea celor Patru Evanghelii (luni, Sfântul Matei; marți, Sfântul Marcu; miercuri, Sfântul Luca; joi, Sfântul Ioan; vineri, slujba Sfintei Cruci, sâmbătă, slujba Tuturor Sfinților). Duminica se împărtășea cu Sfintele Taine pe care preotul slujitor i le aducea la chilie.

La 25 noiembrie 1825, în urma unei viziuni a Maicii Domnului, care îl însoțea pe Sfântul Petru din Alexandria și pe Sfântul Clement Romanul, el a acceptat funcția de *bătrân* și a început să primească în chilia sa pelerinii aflați în trecere. Îi numea „bucuria mea" și îi învăța că viața creștină în totalitatea ei constă în „dobândirea Duhului Sfânt". Acest călugăr simplu și-a evidențiat simțul său teologic foarte ascuțit prin experiența spirituală: Iisus Fiul lui Dumnezeu, invocat prin *Rugăciunea Continuă,* se făcea cunoscut prin prezența Duhului și cele două ipostasuri divine conduc împreună la apropierea de Tatăl...

Dintre numeroasele povestiri despre Sfântul Serafim de Sarov și învățătura sa, nu vom cita decât un fragment din celebrele lui *Dialoguri cu Motovilov* care conțin toată mistica Luminii așa cum a fost cunoscută și aplicată de Simeon Noul Teolog și isihaștii din secolul al XIV-lea.

Nu înțeleg totuși cum poți avea certitudinea că ești în Duhul lui Dumnezeu. Cum aș putea recunoaște în mine însămi, în mod sigur, prezența Sa?

— Ți-am spus deja, spuse părintele Serafim, că este foarte simplu... Prietene, în acest moment noi suntem amândoi în Duhul lui Dumnezeu... De ce nu vrei să te uiți la mine?

— Nu te pot privi, Părinte, am răspuns eu. Ochii tăi împrăștie scântei; fața ta a devenit mai strălucitoare decât soarele și mă dor ochii când mă uit la tine.

— Nu te teme de nimic, spuse el. În clipa aceasta ai devenit la fel de luminos ca și mine. Și tu ești acum în Duhul lui Dumnezeu pe deplin; altfel nu m-ai putea vedea așa cum mă vezi.

Și, aplecându-se asupra mea, mi-a șoptit la ureche:

— Să mulțumești Domnului Dumnezeul nostru pentru bunătatea Lui fără de margini față de noi. Așa cum ai văzut, eu nici măcar nu am

făcut semnul crucii; a fost de ajuns să-L rog pe Dumnezeu în gând, în inima mea, spunând înlăuntrul meu: „Doamne, fă-l pe acesta vrednic să Te vadă limpede cu ochii trupești prin această coborâre a Duhului Tău, cu care îi bucuri pe robii Tăi, atunci când Tu voiești să apari în lumina strălucitoare a slavei Tale". Și, așa cum vezi, prietene, Dumnezeu a împlinit imediat această rugăciune a umilului Serafim... Cât de recunoscători ar trebui să fim față de Dumnezeu pentru darul acesta de nespus pe care ni l-a făcut! Nici chiar Părinții Pustiei nu s-au bucurat mereu de astfel de manifestări ale bunăstării Sale... Privește drept, fără teamă, Domnul este cu noi.

Încurajat de aceste cuvinte, am privit și am fost cuprins de o spaimă pioasă. Imaginați-vă în centrul soarelui, în lumina razelor strălucitoare de amiază, fața omului care vă vorbește. Vedeți mișcarea buzelor sale, expresia schimbătoare a ochilor săi, auziți vocea, îi simțiți mâinile care vă țin de umeri, dar nu vedeți nici aceste mâini, nici trupul interlocutorului vostru —nimic altceva decât lumina strălucitoare care se pogoară până departe, la câteva prăjini de jur împrejur, luminând cu strălucirea ei pășunea acoperită de zăpadă și fulgii albi care cad mereu...

Și Părintele Serafim a continuat:

— ... Dacă începuturile bucuriei viitoare umplu deja sufletele noastre cu o asemenea bunătate, cu o asemenea veselie, ce să mai vorbim de bucuria care îi așteaptă în Împărăția Cerurilor pe toți cei care plâng aici pe pământ? Și tu, prietene, și tu ai plâns destul în această viață pământească, dar uită-te la bucuria ce ți-o trimite Domnul nostru, ca să te mângâi de pe acum. Trebuie să muncești, să te nevoiești continuu, să aduni puteri tot mai mari ca să ajungi la „măsura desăvârșită a strălucirii lui Hristos"... Deci, bucuria aceasta pe care o trăiești în acest moment și pentru un timp scurt, o să apară în toată plenitudinea ei, inundându-ne ființa cu trăiri ce nu pot fi exprimate prin cuvinte, de care nimeni

nu ne-ar putea lipsi. (Trad. V. Lossky, *La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 225—227).

În secolul al XIX-lea, tradiția isihastă se regăsește în Rusia la diferite niveluri culturale. Un episcop erudit, Teofan Schimnicul, a publicat o ediție îmbunătățită a *Filocaliei* în limba rusă modernă. Instrucțiunile lui spirituale, cu tactul și măsura ce le caracterizează, au devenit clasice în literatura religioasă rusă. Pe de altă parte, către anul 1860, apar renumitele *Povestiri ale unui pelerin*, care demonstrează temeiurile populare pe care le-a dobândit *Rugăciunea Inimii* în Rusia. Iată începutul:

Prin harul lui Dumnezeu, eu sunt om și creștin, prin fapte sunt un mare păcătos, ca situație socială un pelerin fără adăpost, de condiția cea mai joasă, rătăcitor din loc în loc. Drept avere am în spate un sac cu pâine uscată, în sân port Sfânta Biblie și asta-i tot. În a douăzeci și patra duminică de după Sfânta Treime am intrat în Biserică pentru a mă ruga în timpul slujbei; se citea Epistola Sfântului Apostol către Tessalonicieni, la capitolul în care se spune: „Rugați-vă neîncetat". Cuvintele acestea au pătruns adânc în sufletul meu și mă întrebam cum este cu putință să te rogi continuu, atunci când fiecare trebuie să se ocupe cu tot felul de treburi pentru a se îngriji de viața lui. Am căutat în Biblie și am citit aici cu ochii mei exact ceea ce auzisem: «Rugați-vă neîncetat» (I Tessaloniceni 6, 16); *„Faceți în toată vremea, în Duhul, tot felul de rugăciuni"* (Efeseni VI, 18); *„Bărbații să se roage în tot locul, ridicând mâini sfințite"* (I Timotei 2, 8). *Nu mai avea rost să stau în cumpănă. Trebuia să iau o hotărâre."* (Trad. Jean Gauvain, Neuchâtel, 1943, p. 19).

Un stareț i-a dat atunci următoarea soluție:

Rugăciunea lui Iisus, *lăuntrică și continuă, este invocarea permanentă a Numelui lui Iisus de către buzele tale, inima și cugetul tău, cu sentimentul prezenței Lui în tot locul, în tot timpul, chiar și în*

somn. Ea se exprimă prin aceste cuvinte: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!" Acela care se deprinde cu această invocație resimte o mare mângâiere și, în același timp, nevoia de a o spune mereu; după un timp, el nu mai poate sta fără ea, și ea însăși curge în el... Cum învățăm această rugăciune, vom afla din această carte: ea se intitulează Filocalia. *Cartea conține știința completă și detaliată a rugăciunii interioare neîncetate prezentată de douăzeci și patru de Părinți; cartea este atât de folositoare și așa de desăvârșită încât este considerată un fel de ghid esențial al vieții contemplative și, așa cum spune preafericitul Nichifor, ea ne poartă mântuire, fără chinuri și fără durere.*

— Această carte este deci mai sus decât Biblia? am întrebat eu.

— Nu. Nu este nici mai sus, nici mai sfântă decât Biblia, dar conține explicații strălucite pentru tot ceea ce în Biblie rămâne tainic...

Starețul a deschis *Filocalia*, a ales un fragment din Simeon Noul Teolog și a început:

Așează-te în liniște, singur, cu capul înclinat, cu ochii închiși, respiră liniștit, uită-te prin mijlocirea imaginației în adâncul inimii tale, adună-ți cugetul, adică gândirea, din cap în inimă. Spune pe respirație: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!" cu voce joasă sau doar în gând...

Uită-te cum merg eu acum, spunând fără încetare Rugăciunea lui Iisus, *care îmi este cea mai dragă și cea mai dulce din toată lumea... Când o furtună puternică mă dărâmă, spun rugăciunea cu mai multă atenție și pe dată mă simt încălzit. Dacă foamea devine prea puternică, invoc mai des Numele lui Iisus Hristos și nu-mi mai amintesc că mi-ar fi fost foame... Când cineva mă jignește, nu mă gândesc decât la binefacerea* Rugăciunii lui Iisus; *pe loc, mânia sau supărarea dispar și uit de ele. Spiritul meu a devenit foarte simplu... Aștept ceasul lui Dumnezeu..."* (*Ibidem*, p. 26—35).

O dată cu Pelerinul, vedem că *Rugăciunea lui Iisus* este recomandată tuturor creștinilor, nu numai monahilor. Acest

lucru este spus în mod explicit de autorul anonim, referindu-se la autoritatea lui Grigorie Palamas: *Iată ce spune despre aceasta Sfântul Grigorie al Tesalonicului: „Nu este de ajuns să ne rugăm fără încetare, după porunca dumnezeiască, dar avem obligația să predăm această învățătură tuturor, călugări, laici, deștepți sau simpli, bărbați, femei sau copii, ca să trezim în ei râvna pentru rugăciunea lăuntrică".* (*Ibidem*, p. 71).

Răspândirea *Rugăciunii lui Iisus* în cele mai diverse medii ale societății ruse mai poate fi ilustrată și de scrierile și persoana Părintelui Ioan de Kronstadt (1829—1908). Acest preot, dintr-o parohie din Kronstadt (port militar din St. Petersburg, situat pe o insulă din Golful Finlandei) a dobândit un strălucit renume în Rusia, datorat sutelor de minuni — în special vindecări și profeții — care îi sunt atribuite de martorii oculari. Apariția acestui sfânt taumaturg în preajma tulburărilor revoluționare, apare și astăzi multora dintre noi ca un semn al adevăratei bunăvoințe dumnezeiești față de creștinii din Rusia.

În foarte multe privințe, Ioan de Kronstadt se apropie și el de tradiția isihastă. Mai întâi îl vedem practicând și recomandând cu insistență *Rugăciunea lui Iisus:*

Ca să reziști la atacurile permanente ale Duhului celui rău, este bine să păstrezi mereu în inima ta Rugăciunea lui Iisus: „Iisuse Hristoase Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă!". Împotriva celui nevăzut (diavolul) — Dumnezeu Cel nevăzut, împotriva celui puternic — Acela Atotputernic". (Citat de A.Simeonoff-Tian Chansky, *Părintele Ioan din Kronstadt*, în lb. rusă, New York, 1955, p. 201).

Pe de altă parte, Părintele Ioan, intitulându-și scrierea principală *Viața mea în Hristos*, a vrut, cu siguranță, să se refere

la mărturisirea de mistică sacramentală pe care Nicolae Cabasila o făcuse în secolul al XIV-lea și care exista în traducere rusească. Ioan de Kronstadt înțelegea puterea sa taumaturgică, chiar preoția sa, ca pe o expresie a harului sfințitor, care luptă împotriva răului în toate manifestările lui.

Hirotonit preot și păstor, am înțeles repede, prin experiență, care era de acum înainte dușmanul meu: ... puternicul, necuratul, Prinț al

acestei lumi. Domnul, Pastorul cel bun m-a pus la încercare și i-am combătut pe dușmanii mei cu armele credinței, rugăciunii, smereniei, împărtășirii cu Sfintele Taine ale lui Hristos. În această luptă am învățat ce înseamnă credința, nădejdea, răbdarea, rugăciunea, curăția sufletului, invocarea fără încetare a Numelui lui Iisus Hristos. (Ibidem).

Tradiția Părinților Pustiei și a isihasmului bizantin se regăsește integral în această concepție dramatică a vieții creștine, în acest hristocentrism, în această referire constantă la Rugăciunea Numelui lui Iisus și, în sfârșit, în acest realism euharistic extrem pe care Grigorie Palamas și Nicolae Cabasila îl apăraseră pe vremea lor.

Eu mor — scria Părintele Ioan — *atunci când nu slujesc la Sfânta Liturghie...*

Rămân încremenit în fața jertfei..., în fața dragostei nemărginite care izvorăște de aici, în fața Morții care ne îndumnezeiește, în fața atotputerniciei lui Dumnezeu, în fața Minunii! O, Doamne Iisuse Hristoase! Tu ești aici întreg! Noi Te vedem, Te atingem, Te simțim aici! (*Ibidem*, p. 66—67).

Neîndoielnic, tradiția mistică care a dat atâtea roade într-o epocă destul de recentă a supraviețuit marii încercări prin care a trecut creștinismul rus de-a lungul ultimelor decenii. Datele noastre referitoare la viața religioasă din Rusia sunt, din păcate, sporadice și mult prea superficiale ca să-i putem scoate la lumină pe „pelerinii" care continuă, cu siguranță, să străbată drumurile imensei câmpii ruse, păstrând în inimile lor Numele lui Iisus, sau să putem recunoaște într-un oarecare preot de țară pe un urmaș al Părintelui Ioan. Poate că într-o zi vom afla că tocmai ei vor fi fost apărătorii unui mesaj care proclamă prezența reală și accesibilă, chiar în sânul Istoriei, a unei umanități îndumnezeite în Iisus Hristos.

Concluzie

Din secolul al IV-lea până în secolul al XX-lea, tradiția Rugăciunii Curate a făcut dovada unei continuități uimitoare în Răsăritul creștin. Diferiți savanți au putut să-i dea forme diferite; dar principiul unei rugăciuni continue, având în centrul ei Numele lui Dumnezeu Întrupat, desăvârșită de ființa omenească întreagă, nu a fost niciodată pus la îndoială, de când intelectualismul lui Evagrie a fost absorbit definitiv de mistica hristocentrică și sacramentală. Această cucernicie eminamente lăuntrică și individuală, în loc să izoleze omul de comunitatea bisericească, a devenit un mijloc supranatural pentru a-l lega permanent de aceasta. Hristos, pe Care Îl caută înlăuntrul inimii sale acela care se roagă, Numele divin pe Care Îl învocă, nu poate fi cu adevărat înlăuntrul lui decât în măsura în care, prin Botez și Sfânta Euharistie, el rămâne grefat la Trupul Bisericii. *Rugăciunea lui Iisus,* așa cum a fost ea înțeleasă de Sfinții Părinți, nu înlocuiește deci niciodată harul mântuitor al Sfintelor Taine: ea nu face decât să caute această împlinire.

Tradiția isihastă dă astfel o soluție echilibrată problemei pe care duhovnicii și-o pun foarte des: aceea care constă în a pune într-o armonie perfectă cucernicia individuală cu pietatea liturgică.

Savanții isihasmului au găsit acest echilibru, datorită concepției lor despre om, moștenită din Biblie. Nu există nici o altă doctrină care să fi făcut mai multe ravagii în pietatea creștină ca dualismul platonic, care concepea omul ca pe un spirit (sau un suflet) încarcerat în materie, desigur, nemuritor, aspirând la o existență supramaterială, pentru care Biserica — comunitate istorică — nu constituie decât o reflectare palidă.

Nici Întruparea, nici Învierea din morți, nici comunitatea reală creată de Iisus pe pământ, nici materialitatea împărtășirii euharistice nu prezintă nici un interes religios adevărat: în fond, revelația lui Dumnezeu nu se adresează decât spiritului, inteligenței, imaginației, sentimentului, adică câtorva funcțiuni permanente ce nu dispar o dată cu moartea, ci constituie atributele ființei imateriale. Într-o asemenea perspectivă antropologică, orice pietate devine fără doar și poate un subiectivism.

Cercetarea cunoașterii obiective constituie, dimpotrivă, caracterul propriu al misticii isihaste: o cunoaștere obiectivă a lui Dumnezeu prin om, considerat ca o ființă întreagă. În definiția dogmatică a acestui capital, Grigorie Palamas a jucat un rol esențial și meritată, în această calitate, locul pe care îl are în tradiția Bisericii Ortodoxe. Numai omul întreg poate să primească harul și nu una sau alta din părțile componente ale compusului uman: imaginația sa, sufletul său, trupul său, luate separat. De aici mustrările violente ale savanților isihaști față de viziunile trupești (numai trupești!), sau imaginare (numai imaginare!). Și unele și altele constituie, în egală măsură, ispite ale diavolului care caută să distrugă unitatea omului, această unitate pe care a restabilit-o Hristos prin venirea Lui, acordându-i nemurirea. Nici ochii trupești lăsați doar ei, nici inteligența sau imaginația separate de îmbrăcămintea trupească, deci imperfecte și sterile, nu pot primi doar ele harul lui Hristos, o dată cu afundarea în apa Botezului.

În cadrul acestui umanism unitar isihaștii au evaluat doctrina patristică a îndumnezeirii omului. Aceasta se manifestă nu numai ca un atribut supranatural al inteligenței și nu presupune nici dematerializarea. De la Macarie Egipteanul și până la Serafim de Sarov, misticii Răsăritului creștin au afirmat că, comunitatea cu Dumnezeu înglobează compusul

uman în întregime, că lumina dumnezeiască țâșnește uneori chiar în timpul omului îndumnezeit, că această lumină este o anticipare a Învierii din ziua cea din urmă. Nu este aici un materialism grosier, incapabil să se înalțe până la categoriile spirituale? Dimpotrivă. „Materialismul" isihaștilor este legat intrinsec de afirmația biblică a transcendenței lui Dumnezeu: Dumnezeu nu este numai deasupra materiei, El este deasupra înțelegerii tainice. Această înțelegere tainică creată nu este deloc mai apropiată de Dumnezeu decât materia; și una și cealaltă sunt la fel de mici, infime, față de Măreția Lui și față de Atotputernicia Lui; și invers, Dumnezeu se poate revela ochilor trupești la fel de ușor ca și minții dacă aceasta este voia lui. De ce să limităm domeniul harului la categoriile spiritualismului platonic?

Această transcendență absolută a lui Dumnezeu și Atotputernicia Lui se exprimă cu o forță și o claritate remarcabile în teologia lui Grigorie Palamas; ar fi zadarnic să separăm aici teologia de spiritualitate. Existențialism teologic și mistică isihastă, acestea sunt cele două aspecte necesare ale unuia și aceluiași adevăr.

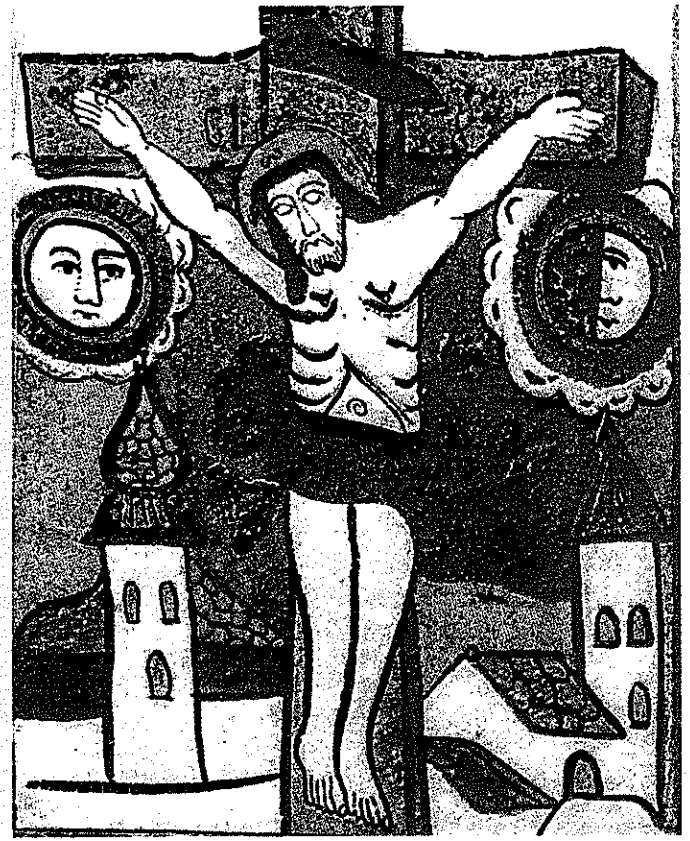
Victoria lui Palamas a însemnat victoria umanismului creștin asupra umanismului păgân al Renașterii. Pentru a măsura miza disputei, trebuie să o apreciem în lumina istoriei ce a urmat. În secolul al XIV-lea, Biserica de Răsărit a avut de făcut o alegere: pe de o parte, o concepție unitară asupra omului, fundamentată pe Biblie, o afirmare a eficacității imediate a harului mântuitor în toate domeniile activității umane; pe de altă parte, un spiritualism intelectualist care afirma independența sau măcar autonomia intelectului uman față de materie și care nega faptul că, încă de pe pământ, îndumnezeirea reală a omului este posibilă. Putem înțelege cu ușurință

că secularizarea din Timpurile moderne a izvorât din această ultimă poziție.

Permanența tradiției isihaste, dezvoltările sale recente în sânul Bisericii Ortodoxe ar fi fost, cu siguranță, imposibile fără coerența doctrinală și antropologică căreia îi corespunde. Nu una sau alta dintre practicile spirituale, nici una sau alta dintre metodele de rugăciune, nu constituie forța isihasmului, ci afirmarea de nezdruncinat, categorică a unui număr de adevăruri revelate despre om, despre Dumnezeu, despre prezența lui Iisus Hristos în inimile credincioșilor. Biserica Ortodoxă, prin canonizarea lui Grigorie Palamas și-a afirmat fidelitatea față de aceste adevăruri și implicit a respins principiile doctrinale și morale care stau la baza civilizației moderne de după Renaștere. De-a lungul secolelor, ea s-a manifestat ca o Biserică înrădăcinată în trecut și insensibilă la investigațiile umanismului optimist care credea în posibilitățile infinite ale Omului singur și în progresul fără de limite al civilizației. Am ajuns totuși într-o epocă în care acest optimism devine tot mai cumpătat datorită perspectivelor înspăimântătoare ascunse în sânul progresului nelimitat al Științei „autonome". Autoîndumnezeirea pe care omul a căutat-o în zadar îi apare acum tot mai clar ca o momeală. El a recunoscut totuși mult prea bine eficacitatea uimitoare a materiei, pentru a se mulțumi cu spiritualismul mai mult sau mai puțin raționalist care îi este adeseori prezentat ca fiind esența creștinismului. El caută un Dumnezeu prezent și lucrător în Istorie, în omul așa cum este el, în realitatea cotidiană.

Fără să poată răspunde tuturor problemelor puse de timpurile noastre, căci doar Evanghelia o poate face, spiritualitatea isihastă capătă o surprinzătoare actualitate datorită tocmai fidelității sale față de concepția biblică despre Dumnezeu și despre om, având în centru o realitate unică: Iisus, Fiul

lui Dumnezeu Întrupat. Vedem astfel că permanența tradiției isihaste în sânul Bisericii de Răsărit nu trebuie considerată ca absolutizarea unei școli particulare de spiritualitate, ci ca fidelitate față de adevărul unic al întregii vieți creștine. Din acest punct de vedere, putem vorbi despre Rugăciunea lui Iisus ca despre *manifestarea spiritualității ortodoxe*.



Cuprins

Introducere 5

Tradiția spirituală a monahismului răsăritean 8

Monahismul primar 8
Evagrie Ponticul și Rugăciunea Curată 15
Macarie și mistica inimii 20
Rugăciunea lui Iisus 27
Doctrina îndumnezeirii: Grigorie de Nyssa
și Maxim Mărturisitorul 32
Simeon Noul Teolog (917—1022) 39
Isihasmul bizantin în secolele al XIII-lea și al XIV-lea 45

Grigorie Palamas, teolog al isihasmului

Anii de început 59
Controversa cu Varlaam și Achindin 66
O teologie a isihasmului 82
Un existențialism creștin 93

Isihasmul după Grigorie Palamas

În Răsăritul creștin din secolul al XII-lea până în zilele noastre 102
Tradiția isihastă în Rusia 115

Concluzie 137

Tabel cronologic 145
Bibliografie 151
Indice 155
Legendele ilustrațiilor 161

Redactor: Irina Ruxandra POPA

Tehnoredactor: Mihaela MIHALACHE

CULEGERE ȘI PAGINARE COMPUTERIZATĂ:
EDITURA ENCICLOPEDICĂ

Apariție: 1995
Coli de tipar: 10,5